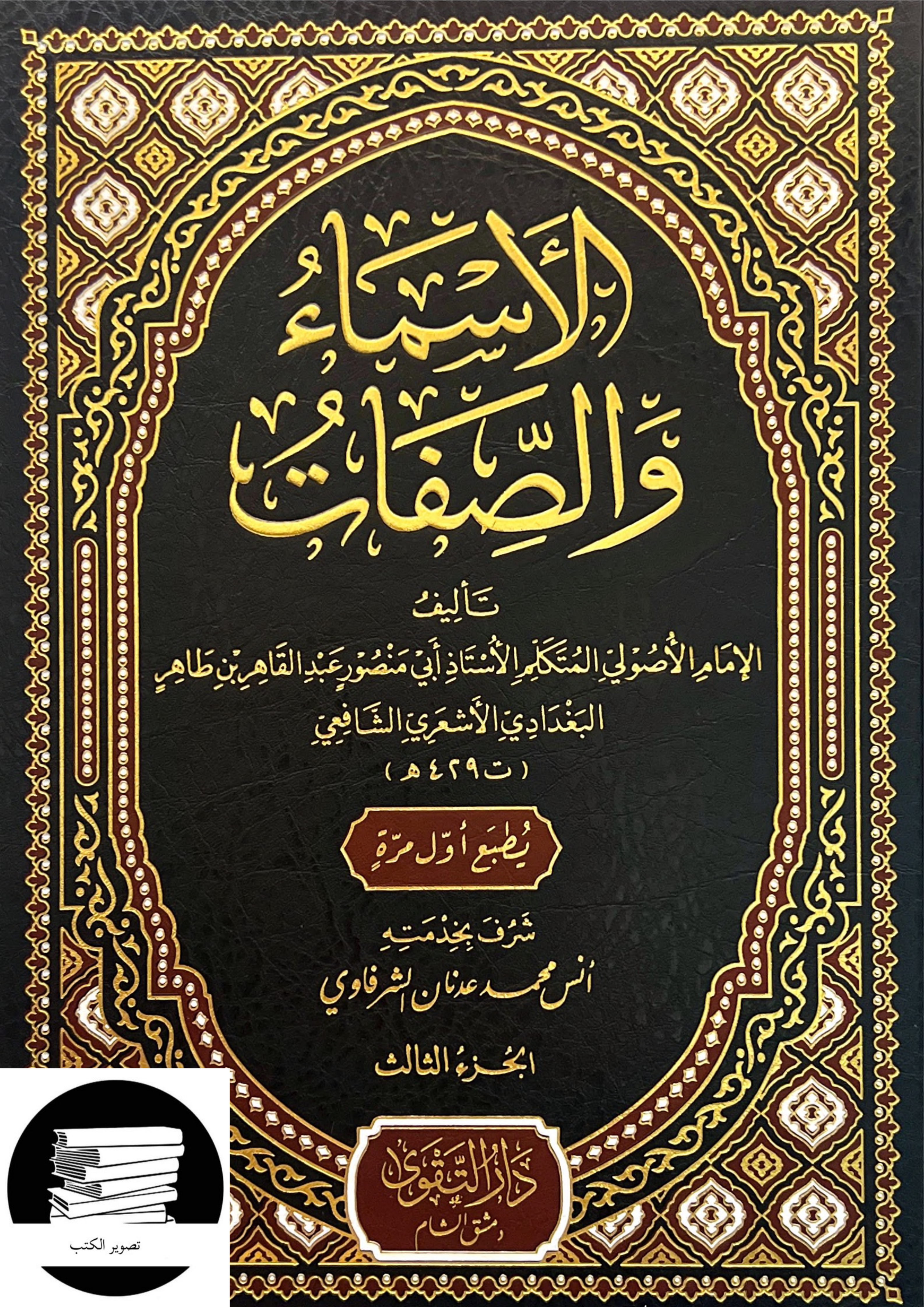


الأسماء والصفات

تأليف

الإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأشعري الشافعي

(ت ٤٢٩ هـ)

يطبع أول مرة

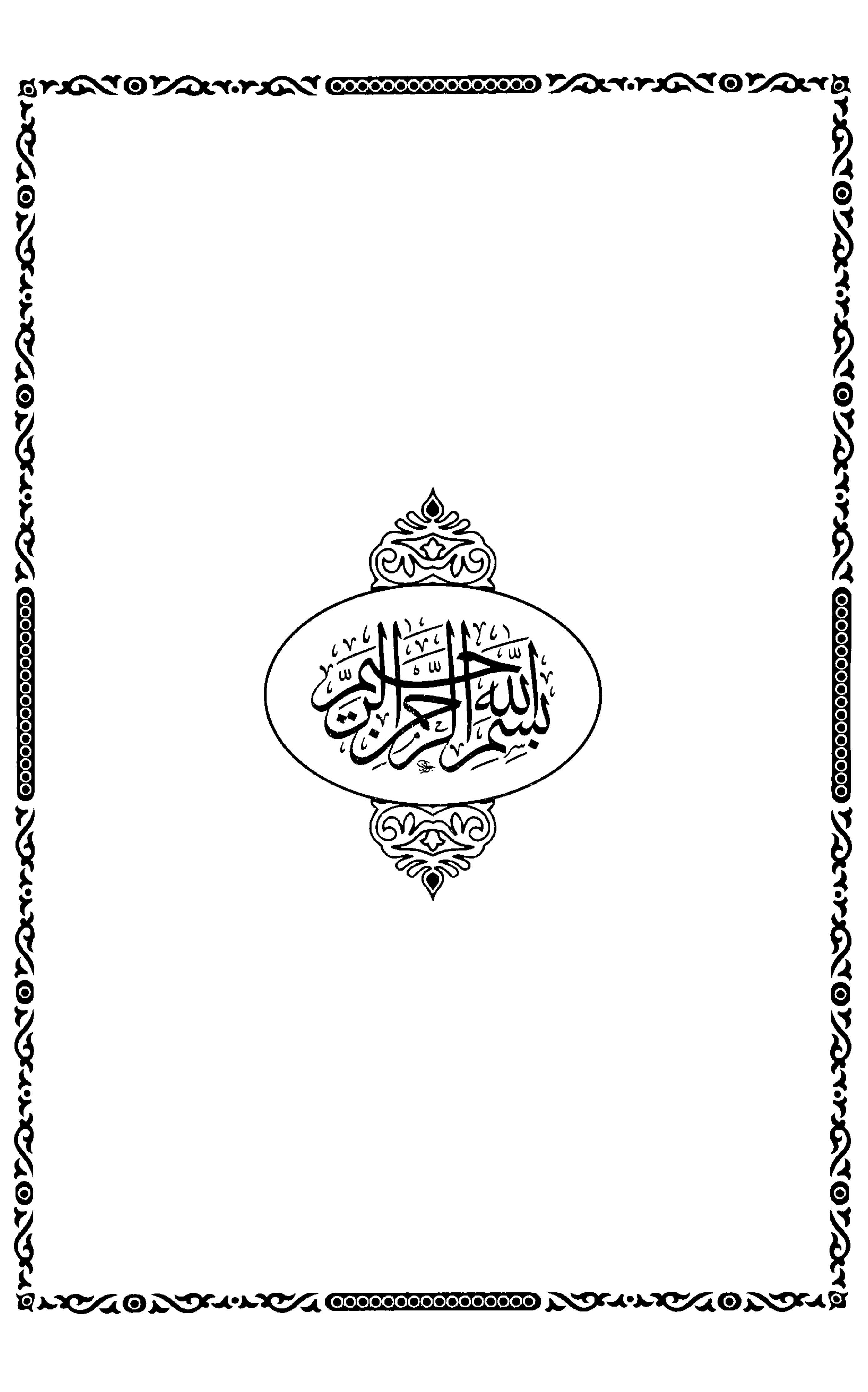
شرف بخدمته

أنس محمد عدنان الشرفاوي

الجزء الثالث

دار التقوى
دمشق الشام

الأسماء والصفات


بسم الله الرحمن الرحيم

الأسماء والصفات

تأليف

الإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر
البغدادي الأشعري الشافعي
(ت ٤٢٩ هـ)

يطبع أول مرة

شرف بخدمته
أنس محمد عدنان الشرفاوي

الجزء الثالث



دار التقوى
دمشق الشام

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب : الأسماء والصفات

المؤلف : عبد القاهر البغدادي

الطبعة الأولى : ١٤٤٢هـ - ٢٠٢٠م

الرقم الدولي : 978-9933-610-14-2



دار التقوى

دمشق الشام

هاتف : ٢٢١٥٤٦٤ ١١ ٩٦٣+ / ص . ب : ٣٠٧٢١

جوال : ٩٣٣٢٠٦٠٠٧ ٩٦٣+ / ٩٤١٩٤٤٣٨٧ ٩٦٣+

daraltaqwa.pu@gmail.com

ذكر معنى (المؤمن) في أسماء الله عز وجل

يقعُ في تفسير هـٰذا الاسمِ فيما يتعلَّقُ به من معانيه وشروطه وأحكامه فصولٌ ؛ هـٰذه ترجمتها :

فصلٌ : في معنى الإيمانِ والمؤمنِ والكفرِ والكافرِ في اللغة .

فصلٌ : في وصفِ الإلـٰه سبحانه وتعالىٰ بأنه مؤمنٌ .

فصلٌ : في معنىٰ إيمانِ العبادِ وكفرِهم ، ومعنىٰ وصفِ العبد بأنه مؤمنٌ .

فصلٌ : في بيان احتمالِ الإيمانِ للزيادة والنقصان .

فصلٌ : في جوازِ الاستثناءِ في الإيمان ، وبيانِ معناه فيه .

فصلٌ : في حكم من اعتقدَ أصولَ الإيمان بقلبه ؛ هل يكونُ مؤمناً أم لا .

فصلٌ : في حكم الطاعةِ التي لا يرادُ الله عزَّ وجلَّ بها ؛ هل تكونُ طاعةً أم لا .

فصلٌ : في المعلوم والمجهول ، وفيمَنْ عرفَ اللهَ سبحانه من وجهٍ ، وجهلَهُ من وجهٍ .

فصلٌ : في تكفير أهلِ الأهواءِ والبدعِ والضلالاتِ .

فصلٌ : في حكم موارثتهم ، ومعاملاتهم ، وقتلهم ، وسبي ذراريهم .

فصلٌ : في بيان حكم الدارِ التي غلبَ عليها أهلُ البدع والضلالات .

فصلٌ : في أحكام قُضاتِهم ، وأحكامِ شهاداتِهم ، وتنفيذها .

فهٰذه اثنا عشرَ فصلاً متعلِّقةٌ بالإيمان والمؤمنينَ ، والكفرِ وأهلِهِ ، وللفريقين من أهل الإيمان والكفر في هٰذه الفصول وأحكامها[1] ، وسنذكرُها على التفصيل مقرونةً بشرح المذاهب فيها .

فأما دلائلُ كلِّ فصلٍ وحججُ أهلِ الحقِّ فيه . . فقد [استقصيناها] في الكتاب الذي أفردناه في مسائل الإيمانِ وأصوله[2] ، وأبوابه وفصوله .



(١) قوله : (وأحكامها) في (ب ، ج) : (وأحكامه) ، كذا العبارة ، ولعل فيها سقطاً .

(٢) ما بين المعقوفين في (أ ، ب): (استقصيناه) ، وسقط من (ج) ، وانظر (١ / ٤٢) .

الفصل الأول

في ذكر معنى الإيمان والمؤمن والكفر والكافر في اللغة

أصلُ الإيمانِ في اللغة : التصديقُ ؛ يقالُ : آمنتُ به وآمنتُ له ، وآمنَ به وآمنَ له ؛ قال الله عزَّ وجلَّ حكايةً عن إخوة يوسفَ عليه الصلاة والسلام أنهم قالوا لأبيهم عليه السلام : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ [يوسف : ١٧] ؛ أي : بمصدِّقٍ ، فالعبدُ مؤمنٌ بالله وبرسله لأنه صدَّقَ الله ورسلَهُ ؛ قال الشاعرُ(١) : [من الطويل]

ومِنْ قبلُ آمنَّا وقدْ كانَ قومُنا يصلُّونَ للأوثانِ حيناً محمَّدا

ومعناه : صدَّقْنا محمداً صلى الله عليه وسلم(٢) .

وقد يكونُ (المؤمنُ) بمعنى : الذي آمنَ غيرَهُ ؛ من الأمان دون الإيمان .

---

(١) البيت لسيدنا العباس بن مرداس رضي الله عنه كما في « الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب » (ص٣٥) ، وليس في « ديوانه » ، وأورده الأنباريُّ في « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ١٠٦) ، والأزهري في « تهذيب اللغة » (١٥/ ٣٧١) من غير نسبة ، والبيت عند الجميع : (قبلُ محمدا) بدل (حيناً محمدا) .

(٢) قال الأنباري في « الزاهر » (١/ ١٠٦) : (معناه : ومن قبلُ آمنَّا محمَّداً ؛ أي : صدَّقنا محمداً ؛ فمحمد منصوب بمعنى التصديق) ، وعلل ابن الشجري في « أماليه » (١/ ١٦٩) النصب بنزع الخافض ؛ قال : (والأصل : بمحمد) ، واستحسن هذا الوجه علم الدين السخاوي في « سفر السعادة » (٢/ ٧١٠) .

وفي الحديث : (نهرانِ مؤمنانِ ، ونهرانِ كافرانِ)[1] ، فجعلَهما مؤمنينِ لأنهما يفيضان على الأرض فيسقيان الأرضَ بلا مُؤْنةٍ ، وجعل الآخرينِ كافرينِ لأنهما غائران في الأرضِ مستوران لا ينفعان ولا يسقيان ، فذانِكَ في الخير والنفعِ كالمؤمنينَ ، وهـٰذان في قلَّةِ النفع كالكافرينَ[2] .

وفي المسلم قولان :

أحدُهما : المخلصُ لله عزَّ وجلَّ العبادةَ ؛ من قولهم : قد سَلِمَ الشيءُ لفلان ؛ إذا خَلَصَ له ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ ﴾ [الزمر : ٢٩][3] ؛ أي : خالصاً[4] .

والثاني : المسلمُ ؛ يعني : المستسلمَ لأمر الله تعالىٰ[5] ؛ قال الشاعرُ[6] : [من الوافر]

فقلنا أسلمُوا إنِّي أخوكُم ... فقدْ بَرِئَتْ مِنَ الإِحَنِ الصدورُ

أراد : استسلموا .

فالمسلمُ الذي يعتقدُ الإسلامَ والإيمانَ بالله عزَّ وجلَّ وبكتبه ورسله . .

---

(١) أورده الهروي في « الغريبين » (١/ ١١٠) .
(٢) انظر « الغريبين » (١/ ١١٠) .
(٣) قوله : (سالماً) هي قراءةُ ابن كثير والبصريين ؛ أبي عمرو بن العلاء ، ويعقوب ، وقرأ الباقون : (سَلَماً) . انظر « النشر في القراءات العشر » (٢/ ٣٦٢) .
(٤) انظر « الزاهر » (١/ ١٠٦) ، و« تهذيب اللغة » (١٢/ ٣١٢) ، و« الغريبين » (٣/ ٩٢٣) .
(٥) انظر « تهذيب اللغة » (١٢/ ٣١٢) .
(٦) البيت لسيدنا العباس بن مرداس رضي الله عنه . انظر « ديوانه » (ص٥٢) .

محمودٌ ؛ ومن ذلك قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الذاريات : ٣٥ـ ٣٦] .

[والمسلمُ] الذي يستسلمُ خوفاً من القتل والقتال . . مذمومٌ[١] ؛ ومن ذلك قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات : ١٤] ؛ أي : قولوا : استسلمنا خوفاً من القتال[٢] .

وأما الكفرُ : فمعناه في اللغة : السَّترُ ، والكافرُ : الذي يُغطِّي نِعَمَ الله عزَّ وجلَّ عليه وتوحيدَهُ ؛ من قولهم : كفرتُ المتاعَ في الوعاء أكفرُهُ كُفْراً ؛ إذا سترتُهُ فيه ، وإنما قيل لليل : كافرٌ ؛ لأنه يُغطِّي الأشياءَ بظلمته[٣] ؛ قال لبيد[٤] : [من الكامل]

يعلُو طريقةَ مَتْنِها مُتَواتِرٌ ... في ليلةٍ كفَرَ النجومَ غمامُها

أي : غطَّاها .

وقال لبيدٌ أيضاً[٥] : [من الكامل]

حتَّىٰ إذا ألقَتْ يداً في كافرٍ ... وأجنَّ عوراتِ الثغورِ ظَلامُها

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أي) .

(٢) قاله سعيد بن جبير ، كما رواه الطبري عنه في « تفسيره » (٢٢/٣١٦) ، وانظر « الزاهر » (١/١٠٦) .

(٣) انظر « الزاهر » (١/١١٨) ، و« تهذيب اللغة » (١٠/١١٢ـ١١٣) .

(٤) بيت ذائعٌ من معلقته . انظر « ديوانه » (ص١١١) ، وفي (أ ، ب) : (متواتراً) بالنصب ، ويجوز فيها الرفع والنصب .

(٥) انظر « ديوانه » (ص١١٤) ، والبيت من معلقته أيضاً ، والمراد بالكافر : الليل .

وقال آخر[١] : [من مشطور الرجز]

فـوردَتْ قبـلَ انبـلاجِ الفجـرِ
وابـنُ ذُكـاءَ كـامـنٌ فـي كَفْـرِ

أراد بابن ذُكاءَ : الصبحَ ، وذُكاءُ : الشمسُ[٢] .

ومنه قولُهُ تعالىٰ : ﴿ قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴾ [عبس : ١٧] ؛ أي : ما أجحدَهُ بنِعَمِ ربِّهِ عليه ![٣] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ: ﴿ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ ﴾ [المائدة: ٨٩]؛ أي : ما يمحو آثامَهُ ويُغطِّيها[٤] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴾ [قٓ : ٢٤] ؛ يعني بالكَفَّار : الذي يجحدُ وقتاً بعد وقت ؛ يكرِّرُ الكفرَ مراتٍ[٥] .

والكُفْرانُ : مصدرٌ ؛ كالغُفْران ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ ﴾ [الأنبياء : ٩٤][٦] .

وفي الحديث : « ألا لا تَرْجِعُنَّ بعدي كُفَّاراً يضربُ بعضُكُم رقابَ بعضٍ »[٧] ، وفيه قولان[٨] :

---

(١) البيتان لحميد الأرقط ، كما في « إصلاح المنطق » (ص٩٩) ، و« الصحاح » (ك ف ر) .
(٢) انظر « إصلاح المنطق » (ص٩٩) .
(٣) انظر « الغريبين » (٥/ ١٦٤١) .
(٤) انظر « الغريبين » (٥/ ١٦٤١) .
(٥) انظر « الغريبين » (٥/ ١٦٤٢) .
(٦) انظر « الغريبين » (٥/ ١٦٤٢) .
(٧) رواه بنحوه البخاري (١٢١) ، ومسلم (٦٥) من حديث سيدنا جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه .
(٨) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ١١٣) ، و« الغريبين » (٥/ ١٦٤٢) .

أحدُهما : لابسينَ السلاحَ ؛ يقال : كفرَ فوقَ درعه ؛ إذا لبسَ فوقها ثوباً .

والقولُ الثاني : أنه يُكفِّرُ الناسَ فيَكفُرُ ، كما تفعلُهُ الخوارجُ إذا استعرضوا الناسَ[١] .

وفي الحديث : « المؤمنُ مُكَفَّرٌ »[٢] ؛ أي : مُرْزَأٌ في نفسه وماله لتُكَفَّرَ خطاياه[٣] .

والعربُ تسمي القريةَ : الكَفْرَ ، وجمعُها : الكُفورُ[٤] ؛ لأن أهلَها يتغطَّونَ بها ويستترون فيها ؛ ومنه قولُ معاويةَ : (أهلُ الكُفورِ هم أهلُ القبور)[٥] ؛ أي : هم بالقبور أليقُ ؛ لأن الجهلَ في أهل القرى النائية عن الأمصار أغلبُ[٦] ، والله تعالىٰ أعلم .



(١) وقيل : هو كفر في حقِّ المستحلِّ بغير حق ، وقيل : المراد كفر النعمة وحق الإسلام ، وقيل : يقرب من الكفر ويؤدِّي إليه ، وقيل : هو فعلٌ كفعل الكفَّار ، وقيل : المراد الدوام على الإسلام ، واستظهر الإمام النووي أنه فعل كفعل الكفَّار . انظر « شرح النووي علىٰ مسلم » (٢/ ٥٥) .

(٢) رواه البزار في « مسنده » (١١٢٩) ، والحاكم في « مستدركه » (٤/ ٢٥١) من حديث سيدنا سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه .

(٣) انظر « غريب الحديث » للخطابي (١/ ٦٩٠) ، و« الغريبين » (٥/ ١٦٤٣) .

(٤) انظر « العين » (٥/ ٣٧٥) ، وقال ابن سلام في « غريب الحديث » (٤/ ١٩٠) : (وأكثرُ من يتكلَّمُ بهـٰذه الكلمة أهلُ الشام ؛ يسمون القرية : الكَفْر) .

(٥) أورده ابن سلام في « غريب الحديث » (٤/ ١٩١) .

(٦) وهم إلى البدع والأهواء المضلة أسرع ، كما قاله الأزهري في « تهذيب اللغة » (١٠/ ١١٤) .

الفصل الثاني
في معنى تسمية الإله مؤمنًا

وقد ذكرنا أن الإيمانَ أصلُهُ في اللغة : التصديق ، والله سبحانه وتعالىٰ علىٰ هـٰذا المعنىٰ : مؤمنٌ ؛ لأنه صدَّقَ عبادَهُ في شهادتهم في الوحدانيَّة والإلـٰهيَّة ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ ، ثم صدَّقَهم علىٰ هـٰذه الشهادة بتحقيقها فقال : ﴿ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران : ١٨] .

قال القُتَيْبِيُّ : (الله مؤمنٌ ؛ لأنه يُصدِّقُ عبادَهُ ما وعدَهم من الثواب ، ويصدِّقُ أعداءَهُ ما أوعدَهم من العقاب)[١] .

وعلىٰ هـٰذا الوجه : يكونُ المؤمنُ من أسمائه المشتقَّة من أفعاله .

وعلى الوجه الأوَّل : يكونُ من أوصافه الأزليَّة ؛ علىٰ مذهب من قال من أصحابنا : إن كلامَهُ كان في الأزل أمراً وخبراً وتصديقاً لمن كان صادقاً فيما لا يزالُ[٢] .

وقيل : إن المؤمنَ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ : أنه آمَنَ الخلقَ من ظلمه ،

---

(١) انظر « تأويل مشكل القرآن » (ص٤٨١) .

(٢) وهو مذهب الإمام الأشعري ، وحكى الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥١ ـ ٥٢) عن الإمام الأشعري الوجهين في معنى (المؤمن) .

وآمَنَ المؤمنينَ من الخلود في النار ، وآمَنَ السابقينَ في الخيرات من دخول النار[(١)] ، كما آيسَ الكفَّارَ [من] الخروج من النار[(٢)] .

إلا أنه يقالُ له من قِبَلِ الأمان : مؤمنٌ ، ولا يقالُ له من إيقاع الإياس : مؤيِسٌ ؛ لأن مراعاةَ التوقيف في أسمائه واجبةٌ ، ولم يرِدْ به .

[اختلافُ أهلِ القراءاتِ في قراءةِ المهموزِ]

واختلف أهلُ القراءات في همز (المؤمن) و (يؤمنون) :

فكان ابنُ كثيرٍ : يهمزُ كلَّ مهموزٍ من القرآن ، سواءٌ كانت همزتُهُ ساكنةً أو متحركةً في جميع القرآن[(٣)] ، إلا (القرآن) فإنه لم يهمزْهُ ، فهمز [قَرَأْتَ][(٤)] ، وفي روايةِ ابن فُلَيْحٍ : أن ابنَ كثيرٍ لم يهمز (بئراً)[(٥)] .

وكلُّهم همزوا : (المؤمن) ، و(يؤمن) ، و(يأكلون) ، و(يأكل) ، و(يؤتون) ، و(يأتون) ، ونحوَها ، إلا أبا عمرو ؛ فإن أبا بكر بن مجاهدٍ ذكر في كتابه : أن أبا عمرو كان يطرحُ الهمزَ من هـٰذا ونحوِهِ ممَّا تكونُ الهمزةُ فيه ساكنةً[(٦)] .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥١) .
(٢) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (عن) ، وسقط من (ج) .
(٣) انظر « السبعة في القراءات » (ص١٣٢) ، و« معاني القراءات » للأزهري (١/ ١٢٣) .
(٤) في جميع النسخ : (قراءة) ، والمثبت من « معاني القراءات » للأزهري (١/ ١٢٧) .
(٥) انظر « السبعة في القراءات » (ص٤٣٨) .
(٦) قال ابن مجاهد في « السبعة في القراءات » (ص١٣٣) : (وأما أبو عمرو : فكان إذا أدرج القراءةَ أو قرأ في الصلاة لم يهمز كلَّ همزةٍ ساكنةٍ) .

قال عبدُ القاهر :

إن هٰذا الذي أطلقَهُ ابن مجاهدٍ من حكاية مذهبِ أبي عمرو في طرح الهمز . . غيرُ مطَّردٍ علىٰ أصله ؛ لأنه قد همزَ مثل : (الضأن) ، و(الذئب) ، و(بئر) ، و(تؤتون) ، و(فَأْوُوا)[1] .

وقد حكىٰ أبو بكر بن مِهْرانَ في « مبسوطه » : (أن أبا عمرو كان يتركُ كلَّ همزةٍ ساكنةٍ إلا أن يكونَ سكونُها علامةً للجزم ؛ نحوُ : « نبِّئْهم » ، و« نبِّئْنا » ، و« إن يشأْ » ، و« من يشأْ » ، و« نَنْسَأْها » ، و« أرجِئْه » ، ونحوُها ، فإنه لا يتركُ الهمزَ في جميع الروايات عنه ، إلا في رواية أوقيَّةَ عن اليزيديِّ عن أبي عمرو : في ترك الهمزة الساكنةِ ، وإن كان سكونُها علامةً للجزم)[2] .

وفي كتاب ابن صخرٍ اليزيديِّ ذكر : أن أبا عمرٍو كان إذا قرأ في الصلاة وأدرج القراءةَ لم يهمز ، وإذا حقَّقَ همزَ[3] .

وكذلك رواه الأعشىٰ عن أبي بكر بن عيَّاشٍ عن عاصمٍ[4] .

---

(١) قال ابن مجاهد في « السبعة في القراءات » (ص١٣٣) : (وقال أبو شعيب السوسيُّ : عن اليزيديِّ ، عن أبي عمرو : أنه كان إذا قرأ في الصلاة لم يهمز كلَّ همزةٍ ساكنةٍ ، إلا أنه كان يهمزُ حروفاً من السواكن بأعيانها ، أذكرُها في مواضعها إذا مررتُ بها إن شاء الله تعالىٰ) .

(٢) المبسوط في القراءات العشر (ص١٠٦) .

(٣) انظر « المبسوط في القراءات العشر » (ص١٠٧) ، وقد فصل الإمام ابن الجزري مذهب أبي العلاء في الهمز في « النشر في القراءات العشر » (١/ ٣٩١ـ٣٩٢) .

(٤) نقل هٰذه الرواية عن عاصم ابنُ مجاهد في « السبعة في القراءات » (ص١٣٣) إلا أنه لم يقيد ترك الهمز بقيد ، بل قال : (روى الشموني محمد بن حبيب عن الأعشىٰ عن=

وكان حمزةُ : يهمزُ هـٰذه الكلماتِ إذا وصلَ القراءةَ ، فإذا سكتَ وقفَ بغيـر همـز ، وكـذلـك يفعـلُ بقـولـه عـزَّ وجـلَّ : (يستهـزئـون) ، و(يستنبئونك) ، و(نبئنا)[1] .

وأما نافعٌ : ففي رواية ورشٍ عنه تركُ كلِّ همزةٍ ساكنةٍ ومتحرِّكةٍ ؛ إذا كانت فاءُ الفعل ساكنةً[2] ؛ نحو : (يومنون)، و(مومن)، و(يامرون)، و(تاكلون) ، و(ياتون) ، و(ياخذون) ، ونحوُها .

والمتحـرِّكُ نحـوُ : ([ولـو] يُـوَاخـذ)[3] ، و(لا يُـوَاخـذكـم الله) ، و(فليُوَدِّ الذي اؤتمن أمانته) ، و(لا يَوُده) ، و(مُوَجَّلاً) ، و(مُوَذِّن) ، و(المُوَلَّفة) ، و(يُوَخِّركم) ، و(يُوَيِّد) .

إلا في حرفين؛ وهما : ﴿ وَتُـْٔوِىٓ ﴾ [الأحزاب: ٥١]، و﴿ تُـْٔوِيهِ ﴾ [المعارج : ١٣]، فإنه همزَهما[4] .

= أبي بكر عن عاصم : أنه لم يكن يهمز الهمزة الساكنة مثل « يومنون » وما أشبهها من السواكن) ، وانظر « جامع البيان في القراءات السبع » (٢/ ٥٦١) وما بعدها .

(١) انظر « جامع البيان في القراءات السبع » (٢/ ٥٨٣) وما بعدها .

(٢) أما إذا كانت الهمزة عيناً من الفعل أو لاماً منه وسكنت ، سواء كان سكونها أصلياً أو لجازم أو لتوالي الحركات تخفيفاً . . فالرواة مجمعون عن ورش : علىٰ تحقيقها ما خلا الأصبهاني ؛ فإنه روىٰ عن أصحابه عنه تسهيلها حيث وقعت . انظر « جامع البيان في القراءات السبع » (٢/ ٥٥٤) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لا) بدل (ولو) .

(٤) هـٰذا في الهمزة الساكنة ، أما في المتحركة : فاختلف عنه في موضع واحد ؛ وهو قوله تعالىٰ : ﴿ مُؤَذِّنٌ ﴾ [الأعراف : ٤٤] ، و[يوسف : ٧٠] . انظر « جامع البيان في القراءات السبع » (٢/ ٥٥٠) .

واختلفت الرواياتُ عنه في : (مأواكم) ، و(مأواهم) ، و(لئلا) ، و(إنما النسيء) ، وفي قوله : ﴿ فَأْوُۥٓاْ إِلَى ٱلۡكَهۡفِ﴾ [الكهف : ١٦] . . فرُوِيَ عنه همزُها وتركُ همزِها[١] .

وقد استقصينا حكمَ ما يُهمَزُ وما لا يُهمَزُ من القرآن في كتاب « تفسير القرآن » ، والله أعلم .

***

(١) قال الداني في « جامع البيان في القراءات السبع » (٢/ ٥٥١) : (واختلف عنه في أصل مطرد من هـٰذا الضرب ؛ وهو ما كان من باب الإيواء) .

الفصل الثالث
في معنى إيمان العباد وكفرهم
ومعنى تسمية المؤمن من العباد مؤمناً

[اختلافُهم في الإيمانِ ومحلِّهِ]

اختلف أهلُ ملَّةِ الإسلام في الإيمان اختلافاً افترقوا فيه فِرَقاً كثيرةً ؛ يجمعها عند إجمال الذكر أربعُ فِرَقٍ :

أولاها : فرقةٌ ذهبت إلىٰ أن الإيمانَ بالقلب واللسانِ وسائرِ الأركانِ .

والفرقةُ الثانيةُ : زعمت أن الإيمانَ بالقلب وحدَهُ ، دون اللسانِ والجوارحِ .

والفرقةُ الثالثةُ : زعمت أن الإيمانَ بالقلب واللسانِ ، دون سائرِ الجوارحِ .

والفرقةُ الرابعةُ : زعمت أن الإيمانَ باللسان وحدَهُ ، دون القلبِ وسائرِ الجوارحِ .

[القائلونَ بأنَّ الإيمانَ في القلبِ واللسانِ وسائرِ الجوارحِ]

فأما الذين قالوا : إن الإيمانَ بالقلب واللسانِ وسائرِ الأركانِ . . فهم خمسُ فِرَقٍ :

إحداها : أصحابُ الحديثِ .

والثانيةُ : الزيديَّةُ .

والثالثةُ : الإماميَّةُ .

والرابعةُ : المعتزلةُ .

والخامسةُ : الخوارجُ .

[الإيمانُ عندَ أصحابِ الحديثِ]

فأما أصحابُ الحديث : فقد اختلفت عباراتُهم في حقيقة الإيمانِ وحدِّهِ:

فمنهم من قال : حقيقتُهُ : الطاعةُ لله عزَّ وجلَّ ، فكلُّ ما كان طاعةً لله فهو إيمانٌ(١) ، وليس كلُّ معصيةٍ لله كفراً(٢) .

ومنهم من قال : الإيمانُ : كلُّ ما له ثوابٌ على الدوام ، وقالوا : إن الكفرَ : كلُّ ما له عقابٌ على الدوام ؛ إذا وقعت الموافاةُ عليه(٣) .

---

(١) قال الحافظ البيهقي في « الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد » (ص٢٣٦) : (قال الله عز وجل : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال : ٢ـ٤] ، فأخبر أن المؤمنين هم الذين جمعوا هـٰذه الأعمال ؛ التي بعضها يقع بالقلب ، وبعضها باللسان ، وبعضها بهما وسائر البدن ، وبعضها بهما أو بأحدهما وبالمال) ، ثم قال : (وبهـٰذه الآية وما في معناها من الكتاب والسنة ذهب أكثر أصحاب الحديث إلىٰ أن اسم الإيمان لجميع الطاعات ؛ فرضها ونفلها) .

(٢) سيأتي تفصيل ذلك قريباً .

(٣) الموافاة : الإتيان والوصول إلىٰ آخر الحياة وأول منازل الآخرة . انظر ما سيأتي تعليقاً (٣/ ٣٥ ، ٦٠) .

ومنهم : من قسَّمَ الإيمانَ علىٰ أنواعه فاعلاً ؛ الإيمانُ : معرفةٌ بالقلب ، وإقرارٌ باللسان ، وعملٌ بالأركان ، يزيدُ بالطاعة ، وينقصُ بالمعصية .

وهٰذا قولُ عامَّة أصحابِ الحديثِ وفقهائهم ؛ مثلُ : مالكٍ ، والشافعيِّ ، والأوزاعيِّ ، وأهلِ المدينة ، وأهلِ الظاهر ، وأحمدَ ، وإسحاقَ ، وسائرِ أئمَّة الحديثِ(١) .

وبه قال من متكلِّميهم : الحارثُ بن أسدٍ المحاسبيُّ ، وأبو العباس القلانسيُّ ، وأبو علي الثقفيُّ ، وأبو الحسن علي بن مهدي الطبريُّ .

وقال هٰؤلاء : إن الإيمانَ ينقسمُ ثلاثةَ أقسام(٢) :

أوَّلُها : إيمانٌ يَخرجُ به من الكفر ، ويستوجبُ به الدخولَ في حكم أهل الإيمان ؛ وذلك المعرفةُ بالقلب ؛ صفتُها :

أن يعرفَ أن إلٰهَ العالم شيءٌ واحدٌ حيٌّ قادرٌ عالمٌ سميعٌ بصيرٌ مريدٌ متكلمٌ قديمٌ باقٍ ، له بقاءٌ وحياةٌ وقدرةٌ شاملةٌ لجميع المقدورات على الإحداث ، وعلمٌ محيطٌ بجميع المعلومات على التفصيل ، وإرادةٌ نافذةٌ في جميع مراداته ، وكلامٌ ليس بأصواتٍ ولا من لَهَوَاتٍ ، وأن هٰذه صفاتٌ له أزليَّةٌ ، ونعوتٌ أبديَّةٌ .

---

(١) انظر « صريح السنة » (ص٢٥) ، و« السنة » للالكائي (باب جماع الكلام في الإيمان) (٢/ ٧١٠) ، و« الاعتقاد » للبيهقي (ص٢٤١ـ٢٤٢) ، و« الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء » (ص٧١ ، ١٣٥) .

(٢) وعزا الإمام المصنف هٰذا التقسيم في « أصول الدين » (ص٢٤٩) إلىٰ أصحاب الحديث ، وعزاه البيهقي في « الاعتقاد » (ص٢٣٦) إلىٰ أكثر أصحاب الحديث .

وأنه خالقٌ لجميع المخلوقات ، لا خالقَ غيرُهُ ، ولا مخترعَ سواه .

وأنه لا يحويه مكانٌ ، ولا يجري عليه زمانٌ ، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورىٰ : ١١] .

وأن جميعَ رُسُلِهِ عليهم السلام صادقون ، وأن سائرَ ما أُنزِلَ من الكتب حقٌّ ، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتمُ الأنبياءِ والرسلِ عليهم السلام ، وأن شرعَهُ باقٍ إلىٰ يوم القيامة ، وأن جميعَ ما في القرآن حقٌّ .

فهـٰذا هو الإيمانُ : الذي يَخرجُ به من الكفر ، ويأمنُ به من الخلود في النار إن مات عليه(١) .

والقسمُ الثاني : إظهارُ ما ذكرناه في القسم الأوَّل باللسان مرةً واحدةً ؛ فرضاً إن أمكنه ، ويكونُ تكريرُهُ نافلةً .

وهـٰذا الإيمانُ : يُؤْمِنُهُ من الجزية ، والمقاتلة ، ومن سَبْيِ نفسه وذراريه ، ويوجبُ له حكمَ المناكحة والميراثِ بينه وبين المسلمين من الطرفين علىٰ ما يوجبُهُ الشرعُ(٢) .

والقسمُ الثالثُ من أقسام الإيمان : إقامةُ الفرائضِ والنوافلِ ؛ من الصلاة

---

(١) ويمكن أن يعبَّر عن هـٰذا القسم بأنه الجزءُ الأهمُّ من المعلوم من الدين بالضرورة بشأن المعتقدات .

(٢) ظاهر كلامه هنا يُفهِمُ أن النطق بالشهادتين فرض عملي ، لا يوجب تركُهُ الكفر ؛ لأن محلَّ الإيمان في القلب ، وهو الذي استظهره حجة الإسلام الغزالي في « إحياء علوم الدين » (١/١١٨) وعبَّرَ عنه بأنه الدرجة الخامسة من الإيمان ، وقال في تارك النطق عمداً : (هو مؤمن غير مخلَّد في النار) ، وأما تركه عمداً مع المطالبة فذلك يوجب عليه الحكم بالكفر في الدنيا كما يُفْهَمُ من سياق المصنف أيضاً .

والزكاةِ والصيامِ والحجِّ والعمرةِ ، مع اجتناب المحارم .

وهٰذا الإيمانُ : يوجبُ تعديلَهُ ، وقبولَ شهادته ، وتقديمَهُ علىٰ من قَصُرَ عنه فيه .

وقسموا أيضاً أنواعَ المعاصي علىٰ هٰذا القول ثلاثةَ أقسام :

قسمٌ : هو كفرٌ محضٌ ؛ وهو عَقدُ القلب علىٰ ما يضادُّ القسمَ الأوَّلَ من الإيمان ، أو الشكُّ فيه .

والقسمُ الثاني : تركُ الشرائعِ الواجبةِ مع زوال العذر ، وهٰذا النوعُ منها فسقٌ كبيرٌ .

وقال بعضُهم في ترك الصلاة خاصَّةً : إنه كفرٌ به ، وبه قال أحمدُ بن حنبل[1] .

والقسمُ الثالثُ من المعاصي : ما يسمِّيه بعضُ المتكلِّمينَ صغائرَ مغفورةً مع اجتناب الكبائر ، ولسنا نساعدُهم علىٰ تسمية شيءٍ من المعاصي صغيرةً ، بل نقولُ : إنها كلُّها كبائرُ[2] ، ولٰكن بعضَها أكبرُ من بعض[3] ،

---

(١) رویٰ عنه ذلك الخلال في « السنة » (١٠٠٠) ، وانظر « معالم السنن » للخطابي (١/ ١٥٠) ، وانظر تفصيل مذهبه في تركها في « المغني » (٢/ ٣٢٩) .

(٢) وهو مذهب شيخه أبي إسحاق الإسفراييني ، والأستاذ ابن فورك ، وأخذ به من بعدُ إمامُ الحرمين الجويني وأبو نصر القشيري ، وهو مذهب أبي سعيد المتولي من أئمة الشافعية أيضاً ؛ حيث قال في « المغني » (ص٥٩) : (والذنوب كلُّها عندنا كبائر ؛ من حيث إنها مخالفة لأمر الربِّ ، إلا أنها في أنفسها متفاوتة ، فبعضها أعظم من البعض) . انظر « البحر المحيط » للزركشي (٤/ ٢٧٥) ، وهو خلاف المشهور من أقوال الفقهاء ، وقسم الإمام الحَليمي الذنوب إلىٰ أقسامٍ ثلاثة : صغيرة ، وكبيرة ، وفاحشة ، ومثَّلَ للفاحشة بقتل ذي الرحم .

(٣) وهي علىٰ حسب الكليات الخمس التي اعتبرها الفقهاء . انظر « إحياء علوم الدين » (٧/ ٦٩) .

ومن الكبائر ما إذا اجتنبَها المكلَّفُ غُفِرَ له ما دونها(١) .

وأجمعَ أصحابُ الحديث : علىٰ أن أصلَ الإيمان يكونُ معرفةً بالقلب ، وأنه متىٰ لم يحصل الإيمانُ في القلب ، أو نقصَ بعضُ ما يجبُ أن يعرفَهُ المؤمنُ من أصل الإيمان . . بطلَ اسمُ الإيمان عنه(٢) .

وأجمعوا : علىٰ أنه متىٰ حصل أصلُ الإيمان . . زاد بالزيادة من الفرائض والنوافل(٣) .

وأجمعوا : علىٰ أن النقصانَ من الفرائض نقصٌ من الإيمان(٤) .

واختلفوا في النقصان من النوافل :

فمنهم من قال : إنه ينقصُ بتركها الإيمانُ مع ثبوت أصلِهِ ، كما يزيدُ بفعلها الإيمانُ .

ومنهم من قال : يزيدُ بفعلها الإيمانُ ، ولا ينقصُ بتركها الإيمانُ .

فهٰذا قولُ أصحاب الحديث فيه .

---

(١) وإلىٰ تفاوتها يشير قوله تعالىٰ : ﴿ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴾ [الحجرات : ٧] ، وإلىٰ تكفير الدون باجتناب الأكبر يشير قوله تعالىٰ : ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴾ [النساء : ٣١] ، ويكاد يكون مذهبُ المصنف ومن قال بقوله مع الجمهور خلافاً لفظياً دعا له الأدب مع الله تعالىٰ .

(٢) روى ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » (٣٧٨) عن القاضي أبي المعالي عبد الملك شيذله أنه قال : (ومن لم يعرف البارئَ سبحانه وتعالىٰ علىٰ ما هو به . . لم يستحقَّ اسم الإيمان ، ولا الخروج يوم القيامة من النيران) .

(٣) انظر « الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد » (ص ٢٣٦ ، ٢٤٢ ـ ٢٤٣) .

(٤) وهو نقص كمال ؛ لاتفاقهم علىٰ عدم تكفير المفطر في رمضان وغيره من تارك الفرائض ، ولم يختلفوا إلا في تارك الصلاة ، وأما أنه نقص في الإيمان : فلأن الله سبحانه سَمَّى الصلاة إيماناً في قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾ [البقرة : ١٤٣] .

[الإيمانُ عندَ الزيديَّةِ]

وأما الزيديَّةُ ففرقتان في الإيمان والكفر :

فالفرقةُ الأولىٰ منهما زعمت : أن الإيمانَ : هو المعرفةُ ، والإقرارُ ، واجتنابُ ما جاء فيه الوعيدُ(١) .

وزعموا : أن مواقعةَ ما جاء فيه الوعيدُ من المعاصي التي ليست بشركٍ . . كفرٌ(٢) ، وليس بشركٍ ولا جحودٍ ، وإنما هو كفرُ نعمةٍ .

وزعموا أيضاً : أن المتأوِّلينَ إذا قالوا قولاً هو عصيانٌ وفسقٌ فهم كفَّارُ نعمةٍ ، وليسوا مشركينَ(٣) .

والفرقة الثانيةُ منهما قالت : إن الإيمانَ : جميعُ الطاعات ، وليس ارتكابُ كلِّ ما جاء فيه الوعيدُ كفراً ، وهـٰذا قولُ قومٍ من متأخِّريهم ، فأما أوائلُهم [فعلى] القول الأوَّلِ(٤) .

وأجمعت الزيديَّةُ : علىٰ أن أصحابَ الكبائر مخلَّدونَ في النار أبداً ، معذَّبونَ فيها أبداً(٥) .

---

(١) انظر « البساط » للحسن بن علي الأطروش الزيدي (ص٥٠) .

(٢) لأن الله تعالىٰ لا يخلف وعيده عندهم . انظر « البساط » (ص ٦٠ ، ٧٩) .

(٣) انظر « البساط » (ص٦٥) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٧٣) .

(٤) وهو قول جمهورهم . انظر « البساط » (ص٩٠) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٧٣ ـ ٧٤) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (علىٰ) .

(٥) إذ كل عاصٍ منافقٌ عندهم . انظر « البساط » (ص١٠٤) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٧٤) .

[الإيمانُ عندَ الإماميّةِ]

وأما الإماميّةُ : فإنها اختلفت في الإيمان لاختلافها في الإصغاء إلى المعارف(1) :

فزعم جمهورُهم الأكثرُ : أن الإيمانَ : هو الإقرارُ بالله وبرسلِهِ وبالإمام وبجميع ما جاء من عندهم(2) .

فأما المعرفةُ بذلك : فضرورةٌ عندهم(3) .

وقالوا : من عرفَ وأقرَّ به فهو مؤمنٌ مسلمٌ ، ومن أقرَّ بذلك ولم يعرف فهو مسلمٌ وليس بمؤمن(4) .

والفرقةُ الثانيةُ منهم يزعمون : أن الإيمانَ : جميعُ الطاعات ، وأن الكفرَ : جميعُ المعاصي ، ويقولون : بالوعيد ، ويزعمون : أن المتأوِّلينَ

---

(1) وأصحاب المعارف : هم القائلون بأن المعارف كلها ضرورية ، وهو مذهب بعض الإمامية ، ومن أشهر القائلين به من غيرهم : الجاحظ . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١) ، و« أبكار الأفكار » (٥/ ٥٠) .

(2) وعبارة علامتهم المفيد في « أوائل المقالات » (ص٤٤) : (واتفقت الإمامية علىٰ أن من أنكر إمامة أحد الأئمة ، وجحد ما أوجبه الله تعالىٰ من فرض الطاعة . . فهو كافر ضالٌ مستحقٌ للخلود في النار) ، والمتأخرون منهم يتأوّلون هـٰذه العبارة .

(3) هو مذهبٌ لبعضهم ؛ ففي « أوائل المقالات » (ص٦١) : (إن المعرفة بالله تعالى اكتسابٌ ، وكذلك المعرفة بأنبيائه عليهم السلام وكلِّ غائب ، وإنه لا يجوز الاضطرار إلىٰ معرفة شيء مما ذكرناه ، وهو مذهب كثير من الإمامية والبغداديين من المعتزلة خاصة) .

(4) انظر « أوائل المقالات » (ص٤٨) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٥٣) .

الذين خالفوا الحقَّ بتأويلهم كفَّارٌ ، وهٰذا قولُ ابن جبرويه ، وطائفةٍ من متأخِّريهم[1] .

والفرقةُ الثالثةُ منهم : أصحابُ علي بن مِيثَمٍ[2] ؛ يزعمون : أن الإيمانَ : اسمٌ للمعرفة والإقرارِ وسائرِ الطاعات ، فمن جاء بها كلِّها فهو مستكملٌ الإيمانَ ، ومن ترك شيئاً مما افترضَ الله عزَّ وجلَّ عليه فليس بمؤمن ، ولٰكن فاسقٌ من أهل الملَّة ، تَحِلُّ ذبيحتُهُ وموارثتُهُ ، وهٰؤلاء لا يكفِّرون المتأوِّلينَ[3] .

[الإيمانُ عندَ المعتزلةِ]

وأما المعتزلةُ : فإنها اختلفَتْ في الإيمان والكفر علىٰ خمس فِرَقٍ :

فالفرقةُ الأولىٰ منها : زعمت أن الإيمانَ : اسمُ ما افتُرِضَ من الطاعة خاصَّةً ، ولاجتناب الكبائر .

قالوا : وهو الذي نعنيه بقولنا : مؤمنٌ مستحقٌّ للثواب ، وهٰذا قولُ الجبائيِّ وابنه أبي هاشم[4] .

والفرقةُ الثانيةُ منهم : زعمت أن الإيمانَ : اسمٌ لجميع الطاعات ؛

---

(1) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤) .

(2) هو علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم ، وميثم : بميم مكسورة وبعدها ياء ساكنة ، أحد شيوخ الشيعة ومتكلميهم . انظر « تلخيص المتشابه » (ص٢٤٨) .

(3) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤) .

(4) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٦٩) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٧٠٧) .

فَرضِها ونَفلِها ، ولـٰكن لا يُستحَقُّ اسمُ الإيمان إلا باجتناب ما فيه الوعيدُ عندها .

قالوا : ولا نَأْمَنُ أن يكونَ الإيمانُ عندنا ليس بإيمان عند الله عزَّ وجلَّ ، وأن لزومَ اسمِ الإيمان عند الله إنما هو باجتناب ما هو كبيرٌ عندَهُ ، وإن لم يكن فيما لم يأتِ فيه الوعيدُ كبيرٌ عنده . . فالإيمانُ عنده هو الإيمانُ عندنا .

وعلَّتُهم في أن النافلةَ إيمانٌ : أنه كان جائزاً في عَدْلِ الله عزَّ وجلَّ أن يفترضها ، ولو فعل ذلك لأزال تركُها اسمَ الإيمان ، ولا يجوزُ أن يزيلَ اسمَ الإيمان تركُ شيء إلا وأخذُهُ إيمانٌ ، وهـٰذا قولُ أبي الهذيل وبشرِ بن المُعْتمِر[1] .

والفرقةُ الثالثةُ منها : زعمت أن الإيمانَ : اجتنابُ الكبائر ؛ وهي ما جاء فيها الوعيدُ ، فالتسميةُ بالإيمان عندنا تجبُ باجتناب ما أظهر الله عزَّ وجلَّ فيه الوعيدَ ، وأما عند الله عزَّ وجلَّ فباجتناب كلِّ كبيرةٍ ؛ هـٰذا قولُ النظَّام[2] .

والفرقةُ الرابعةُ منها : زعمت أن الإيمانَ اجتنابُ ما فيه وعيدٌ عندنا وعند الله عزَّ وجلَّ ، وليس الإيمانُ غيرَ ذلك عندنا وعند الله تعالىٰ ، وهو ما يلزمُ به الاسمُ ، وما سوىٰ ذلك فصغيرٌ مغفورٌ باجتناب الكبائر ، وهـٰذا قولُ بعض النظَّاميّة[3] .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٦٦ـ٢٦٧) ، وهو المذهب الذي اختاره قاضي المعتزلة عبد الجبار . انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٠٧) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٦٨ ـ ٢٦٩) .

(٣) حكاه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٢٦٩) عن طائفة من المعتزلة .

والفرقةُ الخامسةُ منها : زعمت أن الإيمان : اسمٌ للمعرفةِ والإقرارِ والطاعاتِ ، فمن جاء بها فهو مستكملٌ الإيمانَ ، ومن ضيَّعَ شيئاً منها كان مؤمناً فاسقاً ، والإيمانُ : اسمُ دينه ، والفسوقُ : اسمُ فعله ؛ لأن الفاسقَ لا يخرجُ من جملة المسلمين ، وهو من أهل الملَّةِ ، وهـٰذا قولُ أبي بكر الأصمِّ ، حكاه عنه زُرْقانُ[1] .

واختلفت المعتزلةُ في تقييد اسم الإيمان وإطلاقه :

فقال بعضُهم : كلُّ ما كان إيماناً من الطاعات كلِّها فهو إيمانٌ بالله ، سواءٌ كان تركُهُ كفراً أو فسقاً أو ضلالاً .

وقال آخرون منهم : الإيمانُ بالله : [منه] ما كان تركُهُ كالتصديق والمعرفة[2] ، فأما الصلاةُ والزكاةُ والصيامُ والحجُّ وأشباهه .. فهي إيمانٌ مطلقاً[3] ، وليس شيءٌ منها [إيماناً] بالله[4] .

وكلُّ المعتزلة : علىٰ أن الفاسقَ من أهل الملَّةِ ليس بمؤمن ولا كافر ، بل هو فاسقٌ في منزلة بين المنزلتين[5] ، وبهـٰذا القول سُمُّوا معتزلةً[6] .

---

(١) وحكاه عنه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٢٧٠) .
(٢) يعني : كترك التصديق والمعرفة ، فتركه موجب للكفر ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (منها) .
(٣) قوله : (وأشباهه) يعني : ما ذُكر .
(٤) وهو قول عباد بن سليمان الصيمري . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٦٨) .
(٥) يعني : هو مخلَّدٌ في نار جهنم ، إلا أن عذابه دون عذاب الكفَّار والمنافقين .
(٦) قال قاضي المعتزلة عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص١٣٨) : (وهـٰذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة) .

وأوَّلُ من قاله زعيمُهم واصلُ بن عطاء الغزَّالُ ، وطردَهُ الحسنُ البصريُّ لأجل ذلك عن مجلسه ، فاعتزلَ ناحيةً وفارقَ الأمَّةَ بهـٰذا القول ، فسُمِّيَ لذلك معتزلياً[1] .

[الإيمانُ عندَ الخوارجِ]

وأما الخوارجُ : فقد افترقت في الإيمان والكفر والشرك [اثنتي عشرَةَ] فرقةً[2] :

[الفُضيليَّةُ]

الفرقةُ الأولىٰ منها : زعمت أن الإيمانَ هو المعرفةُ بالله عزَّ وجلَّ وبرسوله ، وبكلِّ ما جاء من عندهما ممَّا نصَّ عليه الكتابُ والسنَّةُ التي أجمعوا علىٰ صحَّتها ، وممَّا استُخرِجَ من النصِّ بالمقاييس ، والطاعةُ لله عزَّ وجلَّ من جميع ما أمرَ به من صغيرٍ وكبيرٍ ، وكلَّ من تركَ شيئاً ممَّا أمرَهُ الله به ، وارتكب شيئاً ممَّا نهاه عنه . . فهو كافرٌ .

وزعم هـٰؤلاء : أن ذنوبَ الأنبياء عليهم السلام كانت كفراً وشركاً ؛ وهو قولُ الفُضيليّة من الخوارج[3] .

---

(1) رواه الحافظ البغدادي في « تاريخ بغداد » (١٢/ ١٦٤) ، وانظر « مقالات الإسلاميين » للبلخي (باب ذكر المعتزلة) (ص١١٥) ، و« فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار (ص١٦٥ ـ ١٦٦) .

(2) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (اثني عشر) .

(3) انظر « الحور العين » للحميري (ص١٧٧) ، و« المحصول » للرازي (٣/ ٢٢٦) ، =

[الأزارقةُ والصُّفْريَّةُ]

والفرقةُ الثانيةُ منهم : زعمت أن الإيمانَ بالله عزَّ وجلَّ اسمٌ لجميع الطاعات ، إلا أن الذي يزيلُ اسمَ الإيمان هو ما فيه الوعيدُ ؛ من ترك طاعةٍ ، وركوبِ معصيةٍ ، وأوجبوا بترك خَصْلةٍ واحدةٍ ممَّا ورد في تركه الوعيدُ اسمَ الكفر والشرك ، وهـٰذا قولُ الأزارقةِ والصُّفْريَّةِ منهم(١) .

وأظهرت الأزارقةُ : البراءةَ من القَعَدَةِ عنهم ، والمحنةَ لمن قصدَ عسكرَهم ، وإكفارَ من لم يهاجر إليهم ، ورأوا قتلَ الأطفال من أولاد مخالفيهم(٢) .

وصاحبُ هـٰذه المقالة : أبو راشد نافعُ بن الأزرق ، وأخذه عن رجل منهم(٣) ؛ كان يقال له : عبد الله بن الوَضِين(٤) .

= وفي « مفاتيح العلوم » للخوارزمي (ص٤٦) وهو يذكر فرق الخوارج : (الثانية عشرة : الفضلية ؛ أصحاب الفضل بن عبد الله) ، وكذا سيأتي ذكرهم (٣/ ٥٥) ، ولـٰكن نسبتهم هناك إلى الفضل الرقاشي .

(١) الأزارقة : نسبة إلىٰ نافع بن الأزرق الحروري . انظر أخباره في « الكامل في اللغة والأدب » (٣/ ١٦٣) ، والصُّفْرية بضمِّ الصاد وتكسر : نسبوا إلىٰ زياد بن الأصفر ، وقيل : إلىٰ عبد الله بن الصِّفار بكسر الصاد . انظر « مرآة الزمان » (٩/ ١٥٨) ، وفي « الكامل » (٣/ ٢٠١) : (هم قومٌ نهكتهم العبادة فاصفرَّت وجوههم) ، ونسبه إلىٰ أكثر المتكلمين .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٨٦ ـ ٨٧) ، والمحنة : الامتحان ، يتعرَّفون به علىٰ من وافقهم ، ويتحقَّقون من البراء والولاء .

(٣) قوله : (وأخذه) يعني : ما ذُكر .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٨٦) .

والصُّفْرِيَّةُ : أصحابُ زياد بن الأصفر ، وهم يوافقون الأزارقةَ في الإيمان ، ويخالفونَهم في تعذيب الأطفال فلا يجيزون ذلك(١) .

وعلىٰ هٰذا المذهب : كان عمرانُ بن حِطَّانَ الشاعرُ الصُّفْريُّ(٢) .

وقد حُكِيَ عن صنف من الصُّفْرِيَّة أنهم قالوا : إن ما كان من المعاصي عليه حدٌّ فلا يتعدَّىٰ به الاسمَ الذي لزمه ؛ مثل أن يقال له : زانٍ أو سارقٌ أو قاذف ونحوُ ذلك ، ولا يكون ذلك كفراً ، ولا يكون به كافراً ، وما ليس فيه حدٌّ من المعاصي فهو كفرٌ ، وصاحبُهُ كافر ، وأزالوا عنه اسم الإيمان في الوجهين جميعاً(٣) .

[البكريَّةُ]

والفرقةُ الثالثةُ منهم : زعمت أن الإيمانَ هو الطاعاتُ ، وأن الإصرارَ علىٰ كلِّ معصيةٍ كفرٌ وشركٌ ، وهٰذا قولُ طائفة منهم يُعرَفون بالبكريَّة(٤) .

وحكىٰ بعضُ أهل المقالات عنهم : أن كلَّ معصيةٍ بالفعل دون الاعتقاد نفاقٌ(٥) .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠١) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٢٠) ، وانظر هجاء المصنف له في « الفرق بين الفرق » (ص٩٣) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠١ـ١٠٢) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٨٦) ، والبكرية : أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد ابن زيد . انظر « الفرق بين الفرق » (ص٢١٢) ، و« نهاية المرام » (ص٢٣٤) .

(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٨٦) .

[النَّجَدَاتُ]

والفرقةُ الرابعةُ منهم : زعمت أن الإيمانَ هو الإقرارُ والمعرفةُ بالله عزَّ وجلَّ ، وبجميع ما جاء من عنده ، وإثباتُ ما في العقل تحريمُهُ ، وتركُ الظلم والكذب ، وتحريمُ دماء المسلمين ؛ يعني : موافقيه(١) ، فمن خالفَهُ في شيء من ذلك فهو كافرٌ مشركٌ .

وأما ما يختلفُ فيه أهلُ الصلاة ممَّا ليس في العقل ردُّهُ . . فهو بالاجتهاد والرأي على ما قاله الفقهاء .

وهـٰذا قولُ النَّجَدَاتِ منهم ؛ وهم أصحابُ نَجْدَةَ بن عامر الحنفيِّ ، وكان من اليمامة(٢) .

وقال نجدةُ : الدينُ أمران :

أحدُهما : معرفةُ الله عزَّ وجلَّ ، ومعرفةُ رسلِهِ ، وتحريمُ دماء المسلمينَ وأموالهم ، والإقرارُ بما جاء من عند الله عزَّ وجلَّ جملةً ، فهـٰذا واجبٌ علمُهُ ، من لم يعرفْهُ أو بعضَهُ فهو كافرٌ مشركٌ(٣) .

وما سوى ذلك : من الطاعاتِ ، والإتيانُ به إيمانٌ ، وتركُهُ للجهالة به ليس بكفر . . معذورٌ جهالتُهُ حتى تقومَ عليه الحُجَّةُ في جميع الحلال والحرام ، ومن استحلَّ شيئاً من طريق الاجتهاد ممَّا لعله حرامٌ . . فمعذورٌ

---

(١) كأنه أعاد الضمير على زعيمهم نجدة بن عامر المفهوم .

(٢) انظر خبره وخبر نشأة فرقته في « الفرق بين الفرق » (ص٨٧) .

(٣) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٨٩) ، و« نهاية المرام » (ص٢٣٦) .

فيه على ما قاله الفقهاءُ المجتهدون[1] .

وقالوا أيضاً : [من قال] : نحن نخافُ العذابَ على المجتهد في الأحكام بخطئه في اجتهاده قبلَ أن تقومَ عليه الحُجَّةُ . . فهو كافرٌ[2] .

وقالوا فيمن ثَقُلَ عن الهجرة إليهم من موافقيهم : إنه منافق[3] .

وتولَّوا أصحابَ الحدود من موافقيهم ، وقالوا : لا ندري لعل الله عزَّ وجلَّ يعذِّبُهم على ذنوبهم ، ولعله يغفرُ لهم ؛ فإن عذَّبَهم فإنما يُعذِّبُهم في غير النار بقدر ذنوبهم ، ثمَّ يُدخِلُهم الجنَّةَ ، ولا يُخلِّدُهم في النار[4] .

وزعموا مع هـٰذا كلِّه : أن من نظرَ نظرةً صغيرةً ، أو كذبَ كِذبةً صغيرةً ثمَّ أصرَّ عليها . . فهو مشركٌ ، وأن من زنىٰ وسرقَ وشربَ الخمرَ غيرَ مصرٍّ عليه . . فهو مسلمٌ[5] .

[الإباضيَّةُ والحفصيَّةُ]

والفرقةُ الخامسةُ منهم : زعمت أن الإيمانَ : هو الإقرارُ والمعرفةُ ،

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٠) ، والقائلون بهـٰذا يُسمَّون العاذرية ، وهم من ثلاث فِرَقٍ من النجدات . انظر « الفرق بين الفرق » (ص٨٨ ـ ٨٩) ، و« أبكار الأفكار » (٥/ ٧٦) .

(٢) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٩٠ ـ ٩١) في حكايته مذهب النجدات : (قالوا : ومن خاف العذابَ على المجتهد في الأحكام المخطئ قبل أن تقومَ عليه الحجة . . فهو كافر) ، وما بين المعقوفين زيادة يقتضيها السياق كما ترىٰ ، وأشار ناسخ (أ) لوجود سقط ، ولم يذكره ، وانظر أيضاً « الفرق بين الفرق » (ص٨٩) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩١) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩١) و« الفرق بين الفرق » (ص٨٩) .

(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩١) و« الفرق بين الفرق » (ص٩٠) .

واجتنابُ ما فيه الوعيد ، وجعلوا إيقاعَ ما فيه الوعيدُ كفراً ليس بشركٍ ؛ ككفران النعمة ، وهـٰذا قولُ الإباضيّة منهم[1] .

وزعم قومٌ من الإباضيّة[2] ؛ يقال لهم : الحفصيّةُ ؛ أصحابُ حفصِ بن أبي المِقْدام : أن بين الشرك والإيمان معرفةَ الله عزَّ وجلَّ وحدها ، فمن [عرفَه] ثمَّ كفر بما سواه[3] ؛ من رسولٍ أو جنَّةٍ أو نارٍ ، أو عمل جميعَ الجنايات ؛ من قتل النفس ، واستحلالِ الزنىٰ وسائرِ ما حرَّم الله من فروج النساء . . فهو كافرٌ بريءٌ من الشرك ، ومن جهلَ الله وأنكرَهُ . . فهو مشركٌ[4] .

وقالوا في عليٍّ رضي الله عنه : إنه هو الذي أنزل الله عزَّ وجلَّ فيه : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ﴾ [البقرة : ٢٠٤] ، وإن عبدَ الرحمـٰن بن مُلْجم لعنه الله : هو الذي أنزلَ الله عزَّ وجلَّ فيه : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة : ٢٠٧][5] .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١١٠) ، و« الفرق بين الفرق » (ص١١٨) .

(٢) الإباضيّة : نسبة إلىٰ عبد الله بن إباض التميمي ، عدَّ قدماءَهم الإمامُ الأشعري من الخوارج ، غير أنهم يمتازون عن الخوارج بأقوال تَسِمُهم بأنهم فرقة برأسها . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠٢) ، و« الفرق بين الفرق » (ص١٠٣) ، و« التبصير في أصول الدين » (ص٥٨) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عرفها) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠٢) ، و« الفرق بين الفرق » (ص١٠٤) .

(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠٢) ، و« الفرق بين الفرق » (ص١٠٤) .

[العَطَويَّةُ]

والفرقةُ السادسةُ منهم : العَطَويَّةُ ؛ أصحابُ عطيَّةَ بن الأسود الحنفيِّ[1] ، وقولُهم في الإيمان كقول الأزارقة إلا في شيئين :

أحدُهما : إكفارُ القَعَدَةِ عنهم .

والثاني : في تكفير الأطفال ؛ فإنهم قالوا : يجبُ أن يُدعى الطفلُ إذا بلغ ، وتجبُ البراءةُ منه قبل ذلك ، حتىٰ يُدَعىٰ إلى الإسلام ويصفَهُ هو[2] .

[العجاردةُ الميمونيَّةُ]

والفرقة السابعة منهم : الميمونيَّةُ من جملة العجاردة ؛ أصحابُ ميمونٍ البلخيِّ[3] ؛ قالوا في الإيمان مثلَ قولِ العَطَويَّةِ ، غير أنهم قالوا في القدر والاستطاعة بمثل قولِ المعتزلةِ ، فكفَّرَتْهُم العجاردةُ بذلك[4] .

وحكىٰ أبو علي الكرابيسيُّ في كتابه عن الميمونيَّة والعجاردة من الخوارج : أنهم استحلُّوا نكاحَ بنات البنين ، وبناتِ البنات ، وبناتِ أولاد

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٢) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٣) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٣) ، و« التبصير في أصول الدين » (ص٢٤) وقال : (ولا يُعَدُّون من فرق المسلمين ؛ لأنهم يجوزون التزوُّج ببنات البنات ، وذلك خلاف ما عليه المسلمون) ، و« نهاية المرام » (ص٢٣٧) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٣) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٢٨٠) .

الإخوة ، وبناتِ أولاد الأخوات[1] .

وحكىٰ غيرُهُ عنهم : أنهم زعموا أن سورةَ (يوسفَ) ليست من القرآن[2] .

[العجاردةُ الخازميّةُ]

والفرقةُ الثامنةُ منهم : قالت في الإيمان بمثل قول العجاردة ، إلا أنهم قالوا في الإيمان بالموافاة[3] ، ورأوا الاستثناءَ في الإيمان[4] ، وقالوا : إن الله عزَّ وجلَّ يتولى العبادَ علىٰ ما هم صائرون إليه من الإيمان وإن كانوا في أكثر أحوالهم كفَّاراً ، وهـٰذا قولُ الخازميّة من العجاردة[5] .

قالوا في الإيمان بقول العجاردةِ ، غيرَ أنهم زعموا : أنه من لم يعرف الله

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٥) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٢٨١) ، وقال : (من استحلَّ بعض ذوات المحارم في حكم المجوس ، ولا يكون المجوسي معدوداً في فرق الإسلام) ، و« نهاية المرام » (ص٢٣٧) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٦) .

(٣) وهو قول أهل السنة ؛ إذ لا يعتبر المؤمن مؤمناً إلا إن مات على الإيمان ؛ فإنما الأعمال بالخواتيم ، وخلاف السادة الماتريدية يكاد يكون لفظياً ، وقال العلامة السعد في « شرح المقاصد » (٢/ ٢٦٣) : (معنى الموافاة : الإتيان والوصول إلىٰ آخر الحياة وأول منازل الآخرة ، ولا خفاء في أن الإيمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وإن كان مسبوقاً بالضد ، لا ما ثبت أوّلاً وتغيَّر إلى الضدِّ ، فلهـٰذا يُرى الكثير من الأشاعرة يبنون القول بأن العبرة بإيمان الموافاة وسعادتها) .

(٤) انظر ما تقدم (٢/ ٥٨١) .

(٥) قال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٩٤) بعد حكاية مذهب الخازمية هـٰذا : (وهـٰذا القول منهم موافق لقول أهل السنة في الموافاة) .

عزَّ وجلَّ بجميع أسمائه فهو جاهلٌ به ، وليس الجاهلُ به مؤمناً[1] .

وقالت طائفةٌ منهم ؛ يقال لهم : المجهوليّةُ [قالوا][2] : من عرفَ الله عزَّ وجلَّ ببعض أسمائه عرفَهُ ولم يجهلْهُ[3] .

[الصلتيّةُ]

والفرقةُ التاسعةُ منهم : الصلتيّةُ ؛ أصحابُ عثمانَ بن أبي الصلت[4] ؛ قالوا في الإيمان بقول العجاردة ، غيرَ أنهم قالوا : من استجاب لنا وأسلمَ تولَّيناه وبرئنا من أطفاله ؛ لأنهم ليس لهم إسلامٌ حتىٰ يُدركوا فيُدعَوا إلى الإسلام فيقبلوهُ[5] .

[فرقةٌ مِنَ العجاردةِ]

والفرقةُ العاشرة منهم : قالوا بمثل قول التاسعة ، غيرَ أنهم قالوا : ليس

---

(١) ويسمون أيضاً بالمعلومية . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٦) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٩٧) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فقالوا) .

(٣) وهم فرقة من الخازمية أيضاً . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٦-٩٧) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٩٧) وقال : (وأكفروا المعلومية منهم في هٰذا الباب) .

(٤) قال المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٩٧) : (هٰؤلاء منسوبون إلىٰ صلت بن عثمان ، وقيل : صلت بن أبي الصلت) ، وقوله هنا موافق لما في « مقالات الإسلاميين » (ص٩٧) .

(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٧) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٩٧) و« نهاية المرام » (ص٢٣٨) .

لأطفال المؤمنين ولأطفال الكافرين ولايةٌ وعداوةٌ ولا براءةٌ حتىٰ يبلغوا فيُدعَوا إلى الإسلام فيقبلوه أو ينكروه[١] .

[الأخنسيَّةُ]

والفرقةُ الحاديةَ [عشرَةَ][٢] : قومٌ من الثعالبة[٣] ؛ قالوا في الإيمان بقول العجاردة ، غيرَ أنهم توقَّفوا عن جميع مَنْ في دار التقيةِ من منتحلي الإسلام ، إلا من عرفوا منه إيماناً فتولَّوه عليه ، أو كفراً فتبرؤوا منه لأجله .

وحرَّموا القتلَ والاغتيالَ في السرِّ إلا فيمن دعَوه إلىٰ دينهم فأبىٰ عليهم ، وهـٰذا قولُ الأخنسيَّة من الثعالبة ؛ نُسبوا إلىٰ رجلٍ اسمُهُ الأخنسُ[٤] .

[اليزيديَّةُ]

ومن الخوارج قوم يقالُ لهم : اليزيديَّة[٥] ؛ أصحابُ يزيدَ بنِ أنيسةَ ، قالوا في الإيمان بقول جمهورهم الأكثرِ ، وخالفوا الحفصيَّةَ في الإكفار والشركِ .

---

(١) وهو قول الثعالبة من العجاردة أيضاً . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٧) ، و« الفرق بين الفرق » (ص ٩٨ ، ١٠٠) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عشر) .

(٣) الثعالبة : نسبة إلىٰ ثعلبة بن مشكان ، والثعالبة تدَّعي إمامته بعد الكريم بن عجرد . انظر « الفرق بين الفرق » (ص١٠٠) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٩٧ ـ ٩٨) ، و« الفرق بين الفرق » (ص١٠١) ، و« نهاية المرام » (ص٢٣٨) .

(٥) وهم الفرقة الثانية عشرة في عَدِّ المصنف .

وقالوا بتولِّي المُحكِّمةِ الأولىٰ ، وتبرَّؤوا ممَّن كان بعدَهم من أهل الإحداث من الخوارج ، وبتولِّي الإباضيَّة كلِّها ، وقالوا : إنهم كلَّهم مسلمون إلا من بلغَهُ قولُنا فأنكره(١) .

وحكىٰ أصحابُ المقالات عن يزيدَ بن أنيسةَ هٰذا : أنه زعم أن الله عزَّ وجلَّ سيبعَثُ رسولاً من العجم ، ويُنزلُ عليه كتاباً من السماء ؛ ينزلُهُ جملةً واحدةً ، فيتركُ شريعةَ محمد صلى الله عليه وسلم ، ويدينُ بشريعة غيرها .

وزعم : أن ملَّةَ ذلك النبيِّ الصابئةُ ، وليست هٰذه الصابئةَ المشهورةَ اليوم فينا ، ولا الذين ذكرَهم الله في القرآن ، وتولَّىٰ لمن شهدَ لمحمد صلى الله عليه وسلم بالنبوَّة [من أهلِ] الكتاب وإن لم يدخل في دينه(٢) .

فقد فرغنا من حكاية مذاهب الذين قالوا : إن الإيمانَ يكون بالقلب واللسانِ ، وسائرِ الجوارحِ والأركانِ .

---

(١) واليزيدية : من فرق الإباضية . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠٣) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٢٧٩) ، وقال بعد حكاية مذهبهم : (وليس بجائز أن يُعَدَّ في فرق الإسلام من يَعُدُّ اليهود من المسلمين ، وكيف يُعَدُّ من فرق الإسلام من يقول بنسخ شريعة الإسلام ؟!) ، و« نهاية المرام » (ص٢٣٩) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠٣ ـ ١٠٤) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٢٨٠) ، وعبارة المصنف فيه : (وكان مع هٰذه الضلالة يتولَّىٰ من شهد لمحمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة من أهل الكتاب وإن لم يدخل في دينه ، وسمَّاهم بذلك مؤمنين !) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وأهل) ، والتصحيح من « المقالات » و« الفرق بين الفرق » .

[القائلونَ بأنَّ الإيمانَ يكونُ بالقلبِ واللسانِ ، دونَ سائرِ الأركانِ]

وأما الذين قالوا[1] : إن الإيمانَ يكونُ بالقلب واللسان ، دون سائر الأركان.. فهم ثماني فِرَقٍ ؛ وهم : الشِّمْريَّةُ ، والثوبانيَّةُ ، والنجَّاريَّةُ ، والغيلانيَّةُ ، والشبيبيَّةُ ، وأصحابُ أبي حنيفةَ ، وأصحابُ [أبي] معاذ التُّومنيِّ[2] ، وأصحابُ بشر المريسيِّ .

وأشهرُ هٰذه الفِرَقِ بنسبة الإيمان إلى القلب واللسان.. الشِّمْريَّةُ ، فلذلك بدأنا بذكرها فقلنا :

[الشِّمْريَّةُ واليونسيَّةُ]

إن الشِّمْريَّةَ أصحابَ أبي شِمْر ويونسَ بن عون زعموا[3] : أن الإيمانَ هو المعرفةُ بالله عزَّ وجلَّ ، والإقرارُ به أنه واحدٌ ليس كمثله شيءٌ ، ما لم تقم [عليهم] حُجَّةُ الأنبياء عليهم السلام[4] ، فإن قامت عليهم حجَّتُهم فالمعرفةُ والإقرارُ بهم ، والمعرفةُ بما جاء من عند الله ممَّا أجمعت عليه الأمَّةُ .

ولا يُسمُّونَ كلَّ خَصلةٍ من هٰذه الخصال إيماناً ولا بعضَ إيمانٍ حتىٰ

---

(١) خالف الإمام هنا ترتيب الفرق الذي عقده في أول هٰذا الفصل ، فجعل الفرقة الثالثة محل الثانية ، والخطب يسير .

(٢) ما بين المعقوفين ليس في جميع النسخ ، وهو مثبت من « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٣) وغيره من كتب الترجمات .

(٣) في « مفاتيح العلوم » للخوارزمي (ص٤٨) : (الشمرية : نسبوا إلىٰ أبي شمر سالم بن شمر) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عليه) .

تجتمعَ هـٰذه الخصالُ ، فإذا اجتمعت سَمَّوها إيماناً ، وشبَّهوا ذلك بالبياض في الفرس ؛ لا يكونُ بانفراده بَلَقاً ولا بعضَ بَلَقٍ حتىٰ يجتمعَ السوادُ والبياضُ ، فيكونَ مجموعهما فيه بَلَقاً .

وجعلوا تركَ الخصال كفراً ، وتركَ بعضها كفراً ، ولم يجعلوا الإيمانَ مبعَّضاً ، ولا مُحتمِلاً للزيادة والنقصان .

وقال **أبو شِمْر** : (لا أقولُ في الفاسق المِلِّيِّ : إنه فاسقٌ مطلقاً ، دون أن أقيِّدَ فأقولَ : إنه فاسقٌ في هـٰذا) ، هـٰذا هو المشهورُ من قول أبي شِمْرٍ ، حكاه عنه أبو الحسن الأشعريُّ في « مقالاته »[١] .

وحكىٰ محمدُ بن شبيب البصريُّ ، وعبَّادُ بن سليمانَ الصيمريُّ عن أبي شِمْر أنه كان يقولُ بقول المعتزلة في القَدَر ، **وأنه قال : الإيمانُ : هو المعرفةُ بالله عزَّ وجلَّ وبعدله** ـ يعني : قولَهم في القدر ـ **والمعرفةُ بجميع ما جاء من عنده** ؛ ممَّا أجمعت عليه الأمَّةُ وكان منصوصاً عليه ؛ كالصلاةِ ، والصيامِ ، والحجِّ ، والزكاةِ ، وتحريمِ المَيتة ، والدم ، ولحمِ الخنزير ، ونحوِ ذلك ، **وما كان مستخرجاً بالعقول** ؛ من إثبات عَدْلِ الله عزَّ وجلَّ ، ونفيِ التشبيه عنه ، **كلُّ ذلك إيمانٌ** .

والشكُّ فيه لا يكونُ إيماناً ، ولا الإقرارُ دون المعرفة ، وكذلك خَصْلةٌ من خصال المعرفةِ بانفرادها لا تكونُ إيماناً ولا بعضَ إيمانٍ ؛ كمن عرفَ الله تعالىٰ وجحدَ رسولَهُ . . لم تكن معرفتُهُ به إيماناً[٢] .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٤) .

(٢) انظر أقوال الشمرية واليونسية في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٤ ـ ١٣٥)، و« الفرق =

[الثوبانيَّةُ]

وأما الثوبانيَّةُ ؛ أصحابُ أبي ثوبانَ : فإنهم زعموا أن الإيمانَ هو المعرفةُ والإقرارُ بالله عزَّ وجلَّ وبرسله ، وما كان غيرَ جائز في العقل [إلا أن يفعله ، وما كان جائزاً في العقل] ألا يفعلَهُ . . فليس من الإيمان[١] .

[الغيلانيَّةُ]

وأما الغيلانيَّةُ منهم : فإنهم قالوا : إن الإيمانَ هو المعرفةُ والإقرارُ بالله عزَّ وجلَّ ، وبجميع ما جاء من عند الله تعالىٰ ، كما قالت الشِّمْريَّةُ[٢] .

إلا أنهم فارقوا الشِّمْريَّةَ في المعرفة ؛ فزعموا : أن العلمَ بأن الأشياءَ مُحدَثةٌ وأن مُحدِثَها واحدٌ هو مُدبِّرٌ لها . . ضرورةٌ ليس باكتساب ، وجعلوا العلمَ بالنبيِّ صلى الله عليه وسلم وبجميع ما جاء من عند الله عزَّ وجلَّ . . اكتساباً[٣] .

= بين الفرق » (ص٢٠٢ـ٢٠٤ ، ٢٠٦) ، و« نهاية المرام » (ص ٢٢٨) .

(١) ما بين المعقوفين ليس في جميع النسخ ، وأثبت من « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٥)، وعبارة الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٤) : (. . . وبكل ما يجب في العقل فعله ، وما جاز في العقل ألا يفعل . . فليست المعرفة به من الإيمان) ، وانظر « نهاية المرام » (ص٢٢٩) .

(٢) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٦) : (والفرقةُ السابعةُ من المرجئة : الغيلانيَّةُ ؛ أصحابُ غيلانَ ، يزعمون أن الإيمان المعرفةُ بالله الثانيةُ ، والمحبة ، والخضوعُ ، والإقرارُ بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه ، وذلك أن المعرفة الأولىٰ عنده اضطرارٌ ، فلذلك لم يجعلها من الإيمان) .

(٣) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٦) .

ووافقوا الشِّمْرِيَّةَ : في أن الإيمانَ لا يتبعَّضُ ، ولا تكونُ الخَصْلةُ منه إيماناً ولا بعضَ إيمان ، وفي أن الإيمانَ لا يحتملُ الزيادةَ والنقصانَ[1] .

وخالفوا الشِّمْرِيَّةَ : بأن لم يجعلوا [شيئاً] من الإيمان مُستخرجاً[2] ؛ لدعواها أن العلمَ بالله عزَّ وجلَّ ضرورةٌ .

وحكىٰ زُرقانُ في « مقالاته » عن غيلانَ : أن الإيمانَ هو الإقرارُ باللسان فحسب ، فأما المعرفةُ بالله تعالىٰ فهي عنده ضرورةٌ من فعلِ الله عزَّ وجلَّ ، وليست من الإيمان في قليلٍ ولا كثيرٍ[3] .

وعلىٰ هـٰذه الروايةِ : تكونُ الغيلانيَّةُ في فِرْقةٍ من الذين يزعمون أن الإيمانَ إلى اللسان وحدَهُ ، دون المضيفينَ له إلى القلب واللسان .

[النجَّاريَّةُ]

وأما النجَّاريَّةُ ؛ أصحابُ الحسينِ بن محمد النجَّار[4] : فإنهم زعموا أن الإيمانَ هو المعرفةُ بالله عزَّ وجلَّ وكتبِهِ ورسلِهِ وفرائضِهِ المجتمع عليها[5] ،

---

(١) انظر « الفرق بين الفرق » (ص ٢٠٧) .

(٢) يعني : ليس للنظر العقلي مدخلٌ في تحقيق الإيمان ؛ لأن النظر إنما يكون في الاكتساب ، والعلم بالله تعالىٰ عندهم ضروري ، وعبارة الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٦) : (ولم يجعلوا شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أشياء) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٦ـ١٣٧) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٢٠٦) .

(٤) قال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٧) عن النجارية : (قد وافقوا أصحابنا في أصول ، ووافقوا القدرية في أصول ، وانفردوا بأصولٍ لهم) .

(٥) قوله : (المجتمع) كذا في جميع النسخ ، وهي كذلك في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٥) .

والخضوعُ في القلب ، والإقرارُ باللسان ، ومن جهل شيئاً من ذلك بعد قيام الحجَّة به عليه ، أو عرفَهُ ولم يُقِرَّ به . . كفرَ .

ولم يُسمُّوا كلَّ خَصلةٍ منه إيماناً ، وقالوا : مجموعها إيمانٌ ، فإذا اجتمعت فكلُّ خَصلةٍ منها طاعةٌ ، وليس كلُّ خَصلةٍ منها إيماناً ، وإن وقعت خَصلةٌ منها دون باقيها لم تكن الواقعةُ طاعةً ؛ كالمعرفة بالله عزَّ وجلَّ إذا انفردت عن الإقرار . . لم تكن طاعةً ؛ لأن الله تعالىٰ أمرَ بالإيمان جملةً أمراً واحداً .

وقالوا : إن ترْكَ كلِّ خَصلةٍ من خصال الإيمان معصيةٌ .

وقالوا أيضاً : إن الناسَ يتفاضلون في إيمانهم ، ويكونُ بعضُهم أعلمَ بالله عزَّ وجلَّ وأكثرَ تصديقاً له من بعض ، وإن الإيمانَ يزيدُ ولا ينقصُ ، وإن من كان مؤمناً لم يَزُلْ عنه اسمُ الإيمان إلا بالكفر[1] .

[الشبيبيَّةُ]

وأما الشبيبيةُ ؛ أصحابُ محمد بن شبيبٍ البصريِّ ؛ وهو من زعماء القدريَّة ، إلا أنه خالفهم في الأسماء والأحكامِ والوعدِ والوعيدِ .

زعمَ هـٰؤلاء : أن الإيمانَ هو الإقرارُ بالله عزَّ وجلَّ ، والمعرفةُ بأنه واحدٌ ليس كمثله شيءٌ ، والخضوعُ لله تعالىٰ ، وتركُ الاستكبار عليه[2] ، والإقرارُ

---

(١) انظر هـٰذه الأقوال في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٥ ـ ١٣٦) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٢٠٨) .

(٢) وهو معنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ وَأَن لَّا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ ﴾ [الدخان : ١٩] .

والمعرفةُ بأنبياء الله عزَّ وجلَّ وبرسله ، وبجميع ما جاؤوا به من عند الله ممَّا نصَّ عليه المسلمونَ ونقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ من الصلاةِ ، والصيامِ ، والحجِّ ، والزكاةِ ، ونحو ذلك ممَّا لا اختلافَ فيه بينهم .

وأما الذي اختلفوا فيه : فإن الرادَّ للحقِّ في شيء منه لا يكفرُ ؛ لأنه إنما [ردَّ] استخراجيّاً[1] ، ولم يَرُدَّ على الله تعالىٰ ، ولا علىٰ رسوله صلى الله عليه وسلم ما جاءَ به من عند الله تعالىٰ ، ولا على المسلمينَ ما رَوَوْهُ عن نبيِّهم صلى الله عليه وسلم ونصُّوا عليه .

وقالوا : إنَّما ضممنا الخضوعَ إلى الإقرار والمعرفة ؛ لأن إبليسَ عرفَ الله تعالىٰ وأقرَّ به ، وإنما كفرَ باستكباره .

وقالوا : إن الإيمانَ يتبعَّضُ ويتفاضلُ فيه أهلُهُ ، وإن الخَصلةَ من الإيمان [قد] تكونُ طاعةً وبعضَ إيمانٍ[2] ، وصاحبَها كافرٌ بتركه بعضَ خصالِ الإيمان ، ولا يكونُ مؤمناً إلا بإصابة الكلِّ ؛ كالرجل الذي علمَ أن الله عزَّ وجلَّ واحدٌ ليس كمثله شيءٌ ، وجحدَ الرسلَ عليهم الصلاة والسلام ، فهو كافرٌ بجحده إيَّاهم ، وفيه خَصلةٌ من الإيمان ؛ هي طاعةُ الله عزَّ وجلَّ ؛ وهي معرفتُهُ به ؛ لأن الله عزَّ وجلَّ قد أمرَهُ بها ، والفاسقَ بالفعل مؤمنٌ بإيمانه فاسقٌ بمعصيته[3] .

---

(١) لأنه غير معلوم بالضرورة ، وتقدم قريباً أن الاستخراج معناه الاكتساب بالنظر ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (زاد) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لا) .

(٣) انظر مقالات الشبيبية في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٧ ـ ١٣٨) .

[الإمامُ أبو حنيفةَ]

وأما أبو حنيفةَ : فإن شيخَنا أبا الحسن الأشعريَّ حكىٰ عنه في « مقالاته » أنه قال : إن الإيمانَ هو المعرفةُ بالله عزَّ وجلَّ والإقرارُ به ، والمعرفةُ والإقرارُ بالرسول ، وبما جاء من عند الله عزَّ وجلَّ في [الجملة] دون التفسير(١) .

ولم يجعل العلمَ بالشيء من المُستخرَجِ إيماناً(٢) ، وقال : إن الإيمانَ لا يتبعَّضُ ، ولا يزيدُ ولا ينقصُ ، ولا يتفاضلُ الناس فيه(٣) .

وحكىٰ غسانُ وجماعةٌ من أصحاب أبي حنيفةَ عنه أنه قال : الإيمانُ : هو الإقرارُ والمعرفةُ بالله عزَّ وجلَّ ، والتعظيمُ له ، والهيبةُ منه ، وتركُ الاستخفاف بحقِّهِ ، وإنه يزيدُ ولا يَنقصُ(٤) .

وحكى الكعبيُّ في « مقالاته » ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفةَ في

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (جملة) ، والمثبت من « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٨) .

(٢) وعبارة الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٩) : (ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً) ، وانظر ما تقدم قريباً في بيان معنى الاستخراج .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٩) .

وقال الإمام أبو حنيفة في « الفقه الأكبر » (ص١٠) إن صحَّت نسبته إليه : (وإيمان أهل السماوات والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمَنِ به ، ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق ، والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد ، متفاضلون في الأعمال) .

(٤) في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٩) : (الإيمان : هو الإقرار والمحبة) بدل (الإيمان : هو الإقرار والمعرفة) ، وانظر « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٣) .

الإيمان حكايةً يُكذِّبهما فيها من لم يكن معتزلياً من أصحاب أبي حنيفةَ ؛ وذلك أنهما حكيا عنه : أنه اجتمعَ مع عمرَ بن أبي عثمانَ الشِّمَّزيِّ بمكةَ ، فقال الشِّمَّزيُّ لأبي حنيفةَ رحمه الله : أخبِرْني عمَّن زعمَ أن الله حرَّمَ الخنزيرَ ولـٰكنه لا يدري لعلَّ الخنزيرَ هـٰذه الساعةَ [غيرُ عين الخنزير الذي حرَّمَهُ الله] ؟ فقال : هو مؤمنٌ[1] ؛ لأنه قد عرفَ تحريمَ الخنزير في الجملة ، وإنما جهلَ التفسيرَ .

فقال له عمرُ : فإن زعمَ أن الله تعالىٰ قد ألزم الخروجَ في الجملة إلى الكعبة ، ولـٰكنه لا يدري لعلها بيتٌ بالصين أو غيرِها ؟ فقال : هو مؤمنٌ .

قال : إن زعمَ أن الله عزَّ وجلَّ بعث محمداً رسولاً غيرَ أنه لا يدري لعلَّهُ هـٰذا الزنجيُّ ؟ فقال : هو مؤمنٌ[2] .

ويشبهُ أن تكونَ هـٰذه الحكايةُ من كذب المعتزلة علىٰ أبي حنيفةَ رحمه الله تعالىٰ ؛ لإنكاره على المعتزلةِ أصولَها في المنزلة بين المنزلتينِ ،

---

(١) ما بين المعقوفين ليس في (أ ، ب) ، والموضع سقط من (ج) ، وأثبت بتصرف من « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٩) .

(٢) وأورد الإمام الأشعري هـٰذه الحكاية في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٨ ـ ١٣٩) نقلاً عن أبي عثمان الأدمي أنه اجتمع بأبي حنيفة وبعمر بن أبي عثمان .
وروى الخطيب في « تاريخ بغداد » (١٣/ ٣٧٠) عن وكيع أنه قال : اجتمع سفيان الثوري وشريك والحسن بن صالح وابن أبي ليلىٰ ، فبعثوا إلىٰ أبي حنيفة ، قال : فأتاهم ، فقالوا : ما تقول في رجل قتل أباه ، ونكح أمَّهُ ، وشرب الخمر في رأس أبيه ؟ فقال : مؤمن .
ثم ذكر إنكار أربعتهم عليه ، والحقُّ الذي عليه أهل السنة عدم إخراج من فعل ذلك عن دائرة الإيمان ، وفوَّضوا أمره إن لم يتب إلى الله عز وجل ، وقالوا : إن عذَّبه لم يخلِّده في النار ، هـٰذا بعد تسليم صحة الخبر .

وفي الوعيد ، ولقوله : بأن الاستطاعةَ مع الفعل ، ولإدخاله المعتزلةَ في أهل الأهواء ، ولقوله : بإثبات علم الله عزَّ وجلَّ وقدرته ، وبأن القَدَرَ خيرَهُ وشرَّهُ من الله عزَّ وجلَّ ، خلافَ قول القدريَّة معتزلةِ الحقِّ[1] .

[أبو معاذٍ التُّومَنيُّ]

وأما أبو معاذ التُّومَنيُّ : فإنه قال : إن الإيمانَ ما عَصَمَ من الكفر ، وهو اسمٌ لخصالٍ إذا تركها التاركُ أو تركَ خَصلةً منها . . كان كافراً ، ولا يقالُ

---

(١) قال الإمام الشهرستاني في « الملل والنحل » (١/١٤١) بعد إيراده لهٰذه الأقوال السابقة المنسوبة إلىٰ أبي حنيفة ، وقد نسبها جميعها إلىٰ غسان الكوفي ؛ قال : (ومن العجيب : أن غسانَ كان يحكي عن أبي حنيفة رحمه الله مثلَ مذهبه ، ويعدُّهُ من المرجئة ، ولعله كذب كذلك عليه .

لعمري ! كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه : مرجئة السنة ، وعدَّهُ كثيرٌ من أصحاب المقالات من جملة المرجئة .

ولعل السببَ فيه : أنه لمَّا كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص . . ظنوا أنه يؤخِّرُ العملَ عن الإيمان ! والرجلُ مع تخريجه في العمل كيف يفتي بترك العمل ؟!

وله سببٌ آخر ؛ وهو أنه كان يخالفُ القدريَّةَ والمعتزلةَ الذين ظهروا في الصدر الأوَّل ، والمعتزلةُ كانوا يلقِّبونَ كلَّ من خالفَهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الوعيديَّةُ من الخوارج ، فلا يبعدُ أن اللقبَ إنما لزمَهُ من فريقي المعتزلة والخوارج ، والله أعلم) .

والحقُّ : أن الإمام أبا حنيفة كان يؤخِّر الحكم علىٰ أصحاب الكبائر إن ماتوا بغير توبة ؛ أيعذبهم الله بذنوبهم فيدخلهم النار تأقيتاً ، أم يغفر لهم ويدخلهم الجنة بغير عقاب ؟ وهو قول عامة أهل السنة ، وقال إمام الهدىٰ أبو منصور الماتريدي في « التوحيد » (ص٣٨٢) : (سُئل أبو حنيفةَ رحمه الله : ممَّ أخذت الإرجاء ؟ فقال : من فعل الملائكة ؛ حيث قيل لهم : ﴿ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة : ٣١] ؛ إنهم لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم . . فوَّضوا الأمر في ذلك إلى الله) ، أراد قولهم : لا علمَ لنا إلا ما علمتنا .

للخَصلةِ منها : إيمانٌ ولا بعضُ إيمانٍ .

وكلُّ طاعةٍ إذا تركها التاركُ لم يُجمِعِ المسلمونَ على كفره.. فتلك شريعةٌ من شرائع الإيمان ، **وتاركُها إن كانت فريضةً موصوفٌ بالفسق** ، **ولا يقالُ له بالإطلاق** : فاسقٌ .

ولا يخرجُ بالكبائر من الإيمان إذا لم يكن كفراً .

وتاركُ الفرائض على الجحودِ لها والاستخفافِ بها كافرٌ بالله عزَّ وجلَّ ؛ لاستخفافه وردِّهِ وجحودِهِ ، وإن تركَها كسلاً غيرَ مستحلٍّ لتركها فليس بكافر ؛ إذا كان عازماً على أن يُصلِّيَها في يوم من الأيام .

وقال أبو معاذ : إن من قتلَ نبيّاً أو لطمَهُ.. كفر ، لا من أجل أن اللطمةَ والقتل كفرٌ ، ولكن من أجل الاستخفافِ أو العداوةِ أو البغضِ له .

وكان يقول : إن الموصوفَ بالفسق من أهل الكبائر ليس بوليٍّ لله عزَّ وجلَّ ولا عدوٍّ له[1] .

[المَرِيسيُّ وابنُ الراونديِّ]

وأما بشرٌ المَرِيسيُّ فإنه قال : **إن الإيمانَ هو التصديقُ** ، وذلك معناه في اللغة ، وما ليس بتصديقٍ فليس بإيمان ، إلا أن التصديقَ يكونُ بالقلب واللسان جميعاً[2] .

---

(١) انظر هـٰذه الأقوال في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٩ـ١٤٠) ، و« نهاية المرام » (ص٢٢٩) ، ولا يخفىٰ أن كثيراً من هـٰذه الاعتقادات وافق فيها التومنيُّ أهلَ السنة والجماعة .

(٢) انظر « نهاية المرام » (ص٢٣٠) .

وإلىٰ هـٰذا القول ذهب ابنُ الراونديِّ .

وقال ابنُ الراونديِّ : إن الكفرَ هو الجحودُ والإنكارُ والتغطيةُ والسَّترُ ، وليس الكفرُ إلا ما كان في اللغة كُفراً ، ولا إيمانَ إلا ما كان في اللغة إيماناً .

وزعم : أن السجودَ للصنم والشمس والقمر ليس بكفر ، ولـٰكنه عَلَمٌ على الكفر ؛ لأن الله عزَّ وجلَّ بيَّنَ لنا : أنه لا يسجدُ للشمس إلا كافر[1] .

فهـٰذا مذهبُ المضيفينَ للإيمان إلى القلب واللسان .

[القائلونَ بأنَّ الإيمانَ بالقلبِ وحدَهُ ، دونَ اللسانِ والأركانِ]

وأما الذين أضافوا الإيمانَ إلى القلب وحدَهُ فهم أربعُ فِرَقٍ : الجهميَّةُ ، والصالحيَّةُ ، والحسينيَّةُ ، والأشعريَّةُ .

---

(١) انظر هـٰذه الأقوال في « مقالات الإسلاميين » (ص١٤٠ـ١٤١) .
واعلم : أن أهل السنة حينما جعلوا الإيمان بمعنى التصديق بيَّنوا أن الإذعان والقبول مقارنٌ لهـٰذا التصديق لا ينفكُّ عنه ، وما قاله ابن الراوندي في مسألة السجود للصنم أنه كفر ، بل هو علامة على الكفر . . ليس ببعيد إن حصل للساجد التصديق ، قال العلامة المحقق التفتازاني في « شرح العقائد النسفية » (ص٢٧٢) وهو يتحدَّث عن التصديق : (فلو حصل هـٰذا المعنىٰ لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار ، كما إذا فرضنا أن أحداً صدَّق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام ، وسلَّمه وأقرَّ به وعمل به ، ومع ذلك شدَّ الزنَّار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار . . نجعله كافراً ؛ لما أن النبيَّ عليه الصلاة والسلام جعل ذلك علامةَ التكذيب والإنكار) .

[الجهميَّةُ]

أما الجهميَّةُ : فإنها زعمت أن الإيمانَ بالله : هو المعرفةُ بالله ورسلِهِ ، وبجميع ما جاء به من عند الله عزَّ وجلَّ ، وأن ما سوى المعرفةِ ؛ من الإقرار باللسان ، والأعمالِ بالأركان ، والخضوعِ بالقلب ، والخوفِ من الله عزَّ وجلَّ ، والتعظيمِ لأمره . . ليس بإيمان ، والكفرَ : هو الجهلُ بالله عزَّ وجلَّ .

ولأن من عرفَ الله تعالىٰ بقلبه ، وجحدَهُ بلسانه ، وماتَ قبل إقراره به . . فهو مؤمنٌ ، مستكملٌ الإيمانَ .

وهٰذا قولُ جهمِ بن صفوانَ(١) .

[الصالحيَّةُ]

وأما الصالحيَّةُ : فهم أصحابُ أبي الحسين الصالحيِّ ؛ وهو من زعماء القدريَّة ، غيرَ أنه خالفها في الإيمان ، فزعم : أن الإيمانَ خَصلةٌ واحدةٌ ؛ وهي المعرفةُ بالله عزَّ وجلَّ فقط ، ولا إيمانَ إلا المعرفةُ به سبحانه ، ولا الكفرُ إلا الجهلُ به(٢) .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٢) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٥١) ، وعبارة العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (١/ ١٤٥) : (أما الصالحي فقال : الإيمان : هو المعرفة بالله تعالىٰ على الإطلاق ؛ وهو أن للعالم صانعاً فقط ، والكفر : هو الجهل به على الإطلاق) .

وأن قولَ القائل : (ثالثُ ثلاثةٍ) ليس بكفر ، ولـٰكنه لا يظهرُ إلا ممَّن كان كافراً ؛ لأن الله عزَّ وجلَّ أكفرَ من قال ذلك[1] .

وليس الإيمانُ بالرسول إيماناً ولا من الإيمان[2] ، ولـٰكن الرسولَ إذا جاء فلا يؤمنُ بالله إلا من آمنَ بالرسول ، لا من أجل أن ذلك يستحيلُ ، ولـٰكن من أجل [أن] الرسول عليه الصلاة والسلام قال : « مَنْ لم يُؤمنْ بي فليسَ مؤمناً »[3] .

[الحسينيَّةُ]

وأما **الحسينيَّةُ** : فهم أصحابُ الحسين بن الفضل البجليِّ ؛ وهو من أئمَّة أصحابِ الحديث في أصولها[4] ، غيرَ أنه قال : إن **الإيمانَ** : هو التصديقُ بالقلب ، دون الإقرارِ وسائرِ الطاعات ، وإن **الإسلامَ** : إقرارٌ وعملٌ[5] .

وفرَّقَ بين المعرفة والتصديق : فجعل المعرفةَ هبةً من الله عزَّ وجلَّ ،

---

(١) ولإجماع المسلمين علىٰ ذلك أيضاً . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٣) .

(٢) وعبارة الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٣) : (وأصحابُ هـٰذا القول : لا يزعمون أن الإيمانَ بالله إيمانٌ بالرسول ، وأنه لا يؤمنُ بالله إذا جاء الرسولُ إلا من آمن بالرسول ، ليس لأن ذلك يستحيلُ ، ولـٰكن لأن الرسولَ قال : « ومن لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله ») ، وانظر « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٧) .

(٣) رواه بنحوه الإمام أحمد في « مسنده » (٤/ ٧٠) من حديث جدة رباح بن عبد الرحمـٰن ابن حويطب رضي الله عنها ، وهو معنىً مفهوم من ظواهر الكتاب وصحيح السنة .

(٤) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٣/ ٤١٤) ، قال فيه الحاكم : (الحسين بن الفضل البجلي ، صاحب عبد العزيز المكي المقدَّم في معرفة الكلام) . انظر « نهاية المرام » (ص٦٦٩) ، و« تبيين كذب المفتري » (ص٦٢٦) .

(٥) انظر « مفاتيح الغيب » (٢/ ٢٨) .

كأنه أراد أنها ضروريَّةٌ ، وجعل التصديقَ كسباً لنا .

وكذلك الكفرُ عنده ؛ وهو تكذيبُ القلب ، دون الجحودِ باللسان .

[الأشعريَّةُ]

وأما الأشعريَّةُ : أصحابُ شيخنا أبي الحسن الأشعريِّ رحمه الله . . فإنهم قالوا : إن الأسماءَ علىٰ ما كانت عليه في اللغةِ قبل استقرار هـٰذه الشريعةِ ، والإيمانُ في اللغة موضوعٌ للتصديق ، فهو حقيقةٌ ، وحقيقةُ التصديق : اعتقادُ المُعتقِد صدقَ من يؤمنُ به[1] ، وليس إقرارُ اللسان مع إنكار القلب إيماناً[2] ، وليس المنافقُ مؤمناً على الحقيقة ، بل هو كافرٌ لاعتقاده الكفرَ ، غيرُ مؤمنٍ بإقراره[3] .

---

(١) قال الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (٢/ ٢٨) : (والمراد من التصديق بالقلب : الكلام القائم بالنفس) ، ثم شرح ماهية هـٰذا التصديق بكلام يطول ، خلاصته : أن الإيمان هو الحكم الذهني ، وهو زائد على العلم بالشيء ؛ فبعد علمك بحدوث العالم مثلاً تحكم عليه ذهناً بالحدوث ، وقل مثل هـٰذا في المعرفة .

(٢) غير أنهم اختلفوا في هـٰذا الإقرار مع تصديق القلب ؛ فبعضهم جعله شرطاً للإيمان دنيا وأخرىٰ ، وبعضهم جعله شطراً كذلك ، وحكم حجة الإسلام الغزالي كما تقدم (٢/ ٧٢١) بإيمان الآبي ، ونقله الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (٢/ ٣٠) وقال : (إن الامتناع عن النطق يجري مَجْرى المعاصي التي يؤتىٰ بها مع الإيمان) .

(٣) قال الإمام الآمدي في « أبكار الأفكار » (٥/ ٧) : (الإيمانُ : هو تصديق القلب ، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن ، والقاضي أبي بكر ، والأستاذ أبي إسحاق ، وأكثر الأئمة ، ووافقهم علىٰ ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة) .

قال القاضي أبو بكر الباقلاني في « رسالة الحرة » المطبوع باسم « الإنصاف » (ص٥٣) : (واعلم : أنا لا ننكر أن نطلق القول : بأن الإيمان عقد بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان ، علىٰ ما جاء في الأثر ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم إنما أراد=

قالوا : ومعنى الكفرِ في اللغة : السَّترُ والتغطيةُ ، والمُنكِرُ لله عزَّ وجلَّ بقلبه قد سترَ علىٰ نفسه نِعمَ الله عليه ، وليس إظهارُ الكفر باللسان مع اعتقادِ الإيمانِ كفراً على الحقيقة ؛ لقول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل : ١٠٦] (١) .

وكان أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله يقول : (إن التعظيمَ لله عزَّ وجلَّ والمحبَّةَ والخضوعَ من شروط الإيمان)(٢) ، وكأنَّ ما جعلَهُ شرطاً من شروط الإيمان بالله عزَّ وجلَّ فهو شرطٌ من شروط الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم .

وقد قال في بعض كتبه : (إن الذي أختارُهُ في الإيمان : هو ما ذهبَ إليه الصالحيُّ في الإيمان ؛ كان يقول : إن الصلاةَ والصيامَ والزكاةَ والحجَّ وسائرَ الطاعات شرائعُ الإيمان ، وإن قيل لها : « إيمانٌ » فعلى التوسُّعِ ؛ بمعنىٰ : أنها شرائعُ الإيمان)(٣) .

وكان يقول : إن الإيمانَ وإن كان تصديقاً وخَصلةً واحدةً . . فإنه يجوزُ عليه الزيادةُ(٤) ؛ لأن الإيمانَ بالله عزَّ وجلَّ خالقِ الأجسام غيرُ الإيمان بأنه

= بذلك : أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة ؛ لأن من أقرَّ بلسانه ، وصدَّق بقلبه ، وعمل بأركانه . . حكمنا له بالإيمان وأحكامِهِ في الدنيا من غير توقف ولا شرط ، وحكمنا له أيضاً بالثواب في الآخرة وحسن المنقلب) .

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٤٩) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٥١) .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٥١ـ١٥٢) .

(٤) في (أ) زيادة : (والنقصان) ؛ قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٥٣) حكاية عن الإمام الأشعري : (وكان يقول : إن الإيمان وإن كان تصديقاً =

أرسلَ محمداً صلى الله عليه وسلم ؛ إذ قد يؤمنُ بأن الله عزَّ وجلَّ خلقَ الأجسامَ من لم يسمعْ بذكر محمد عليه الصلاة والسلام ، فإذا سمعَ به جدَّدَ إيماناً بأن الله عزَّ وجلَّ أرسلَهُ[1] .

وكان يقول : إن الإيمانَ لا ينقصُ[2] .

وكان يقول : إن الإيمانَ بالله غيرُ الإيمان برسوله صلى الله عليه وسلم ، غيرَ أن الشرعَ منعَ من تسمية من لم يؤمنْ بالرسول عليه الصلاة والسلام مؤمناً ، وإن كان مؤمناً بالله عزَّ وجلَّ[3] .

= فهو خَصلةٌ واحدةٌ ، وإنه يجوزُ عليه الزيادةُ بزيادة ما يضافُ إليه ، فيتجدَّدُ بإضافته إليه من الإقرار والتصديق ما لم يكن قبل ذلك) .

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٥٣) ، ومثاله في الأصول الاستخراجية : أن من علم وصدق بأنه تعالىٰ عالم وقادرٌ . . فهو مؤمنٌ ، ومن علم أنه عالم بعلم وقادر بقدرة . . فقد زاد في إيمانه وجدَّده .

(٢) قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٥٣) حكاية عن الإمام الأشعري : (وكان لا يقول في الإيمان : « إنه ينقص » لأمرين :

أحدهما : أن الوصف بالنقصان ليس من الأوصاف المحمودة ، وفيه ضرب من التحقير والتهجين ، وكل ما كان كذلك لم يُطلَقْ منه إلا ما حصل الإجماع علىٰ وجهه .

والثاني : أنه قد خُبِّرنا : أنه متىٰ زال منه زال جميعُهُ ؛ بما ثبت : أن الكافر بمحمد صلى الله عليه وسلم كافرٌ بالله تعالىٰ من كلِّ وجهٍ سمعاً لا عقلاً) .

ونقل الإمام الأشعري في « رسالة إلىٰ أهل الثغر » (ص١٥٥) الإجماعَ علىٰ زيادة الإيمان ونقصانه ، ثم قال : (وليس نقصانُهُ عندنا شكٌّ فيما أمرنا بالتصديق به ، ولا جهلٌ به ؛ لأن ذلك كفرٌ ، وإنما هو نقصانٌ في مرتبة العلم وزيادةِ البيان ، كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي صلى الله عليه وسلم وإن كنا جميعاً مؤدِّينَ للواجب علينا) ، وكذا وقعت كلمتا (شك ، جهل) بالرفع علىٰ أن اسم ليس هو ضمير الشأن .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٥٣) .

وكذلك كان يقول : في الإيمان بالحشر والنشرِ ، وعذابِ القبرِ ، والحوضِ والصراطِ ، وما يجري مَجراه من أحكام الشريعة .

[القائلونَ بأنَّ الإيمانَ باللسانِ وحدَهُ ، دونَ القلبِ والأركانِ]

وأما الذين زعموا أن الإيمانَ مضافٌ إلى اللسان وحدَهُ . . فهم ثلاثُ فِرَقٍ : فضليَّةٌ ، وسعيديَّةٌ ، وكراميَّةٌ مجسمةٌ .

[الفضليَّةُ]

فأما الفضليَّةُ : فهم أصحابُ فضل الرَّقَاشيِّ(١) ؛ زعموا : أن الإيمانَ هو الإقرارُ بالله وبما جاء من عنده ، وليست المعرفةُ من الإيمان ؛ لأن المعرفةَ عندهم ضرورةٌ .

وحُكيَ عنهم : أنهم أطلقوا اسمَ الفاسق على مرتكب ما فيه الوعيد ذِكراً ، ولم يجعلوا فيه وعيداً(٢) .

[السَّعيديَّةُ الكلابيَّةُ]

وأما السَّعيديَّةُ : فهم أصحابُ أبي محمد عبدِ الله بن سعيد القطان(٣) ؛

---

(١) واسمه : الفضل بن عيسى ، رماه ابن عيينة بالقدر . انظر « ميزان الاعتدال » (٣/ ٣٥٦).

(٢) فهو فاسقٌ لورود النصِّ بتسمية من فعل الكبيرة أو أصرَّ على الصغيرة بالفاسق ، ولإجماع الأمة على هذه التسمية ، أما من حيث الحقيقة فهو مؤمن ، وكأنه من المرجئة القدرية الذين قالوا : لا وعيد في حقِّ المؤمن ، كما أنه لا وعدَ في حقِّ الكافر . انظر « نهاية المرام » (ص٢٢٨).

(٣) المعروف بابن كُلَّاب ، من أعيان أهل السنة المتقدمين ، قال فيه ابن أبي زيد القيرواني=

قالوا : إن الإيمانَ هو الإقرارُ باللسان إذا كان مقروناً بالمعرفة والتصديقِ ، ولا يكونُ القولُ إيماناً بلا معرفة ، وإذا اقترن القولُ بالمعرفة والتصديقِ بالقلب . . صار القولُ حينئذٍ إيماناً .

وشبَّهوا ذلك بالصلاة : تصحُّ بشرط تقديم الطهارةِ وسائرِ شروطها عليها ، فإذا اقترنت بشروطها فهي الصلاةُ دون شروطها .

وكان عبدُ الله بن سعيد يقول : (إن هـٰذا القولَ من المؤمن ذِكرٌ[1] ، ومن الكافر الذي يدخلُ به في الإسلام إيمانٌ) .

[الكراميَّةُ]

وأما الكراميَّةُ المجسِّمةُ : فإنهم زعموا : أن الإيمانَ إقرارٌ فردٌ على الابتداء ، وتكريرَهُ ليس بإيمان إلا من مرتدٍّ .

وزعموا : أن الإيمانَ هو الإقرارُ الموجودُ من كلِّ نفس في الذرِّ الأوَّل ؛

= المالكي : (وما علمنا مَنْ نسب إلى ابن كُلاب البدعةَ ، والذي بلغنا : أنه يتقلَّد السنة ، ويتولَّى الردَّ على الجهمية وغيرهم من أهل البدع) . انظر « تبيين كذب المفتري » (ص٦٩٨) ، توفي رحمه الله تعالىٰ سنة (٢٤٠هـ) أو بعدها بقليل . انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٢/ ٣٠٠) .

وقال الإمام ضياء الدين والد الفخر الرازي في « نهاية المرام » (ص٦٦٩) : (ومن متكلِّمي أهل السنة في أيام المأمون : عبد الله بن سعيد التميمي ، الذي دمَّرَ المعتزلة في مجلس المأمون ، وفضحهم ببيانه ، وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارثِ علم الحديث وصاحبِ الجرح والتعديل) ، وقال الحافظ الزبيدي في « تاج العروس » (ك ل ب) في كونه أخاً ليحيى القطان : (وفيه نظر) .

(١) أراد بالقول : لفظ الشهادتين الدَّالتين علىٰ إيمان القلب .

لأن ذلك القولَ باقٍ لا يفنىٰ إلا بضدِّه[1] .

وزعموا : أن من اعتقدَ الكفرَ بقلبه وأقرَّ بلسانه . . كان مؤمناً حقّاً بإقراره ، كافراً حقّاً باعتقاده ، وأن [المنافقين] في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنينَ حقّاً[2] ، إيمانُهم كإيمان جبريلَ وميكائيلَ ومحمدٍ عليهم الصلاة والسلام[3] .

فهٰذه جملةُ الأقوال في أصلِ الإيمانِ والكفرِ ومعناهما ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) وعبارة الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٢٥٠) : (وزعمت الكرامية : أن الإيمان إقرار فرد ؛ وهو قول الخلائق : « بلىٰ » في الذَّرِّ الأول ؛ حين قال الله تعالىٰ لهم : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ ﴾ [الأعراف : ١٧٢]) ، وانظر ما تقدم (٢/ ٧٦٩) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (المؤمنين) ، وعبارة الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٤١) : (وزعموا : أن المنافقين الذين كانوا علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة) ، وعبارة الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص١٨٩) : (وزعمت الكرامية : أن المنافق المضمر للشرك مؤمن حقّاً ، وأن إيمانه كإيمان جبريل وميكائيل والأنبياء أجمعين) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٤١) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٢١٤) .

الفصل الرابع
في بيان احتمال الإيمان للزيادة والنقصان

اعلمْ : أن الذينَ قالوا : إن الإيمانَ قولٌ فردٌ ، أو معرفةٌ مفردةٌ[1] . . فإن الإيمانَ عندهم لا يزيدُ ولا ينقصُ .

وأما الذين أضافوا الإيمانَ إلى القلب واللسان :

فإن النجَّاريَّةَ منهم قالوا : إن الإيمانَ يزيدُ ولا ينقصُ ، وكذلك قولُ أبي حنيفةَ[2] .

والشبيبيَّةُ منهم : أجازوا التفاضلَ في الإيمان[3] .

والذين قالوا : إن جنسَ الطاعات إيمانٌ[4] . . فإنهم يرون الزيادةَ في الإيمان والنقصانَ منه بكثرة الطاعات ونقصانها .

وهـٰؤلاء يقولون : إن إيمانَ الأنبياء عليهم الصلاةُ والسلامُ يزيدُ

---

(١) يعني : أنه مجرَّد عن اللسان وسائر الأركان ، وتقدم الحديث عنهم (١/ ٥٦) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٣٦ ، ١٣٩) ، وقد تقدم نقل الإمام المصنف (٣/ ٤٥) عن الإمام أبي حنيفة في هـٰذه المسألة بأنه لا يزيد ولا ينقص .

(٣) تقدم (٣/ ٤٤) .

(٤) يعني : أن الإيمان اعتقاد بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعملٌ بالأركان ، وتقدم الحديث عنهم (٣/ ١٩) .

ولا ينقصُ[1] ، والإيمانَ المُحتمِلَ للزيادة والنقصان [هو إيمان غيرهم] .

فالإيمانُ إذاً في الزيادة والنقصان علىٰ هـٰذه الأقسام الثلاثة .

ودليلهم على الزيادة في الإيمان : ستُّ آياتٍ في القرآن ذكرها الله عزَّ وجلَّ فيها الزيادةُ في الإيمان[2] ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) وكذلك الملائكة الكرام عليهم السلام ؛ لتحقُّق العصمة ، ومنهم من قال في حقهم : إنه لا يزيد ولا ينقص .

(٢) وهي قوله تعالىٰ : ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران : ١٧٣] .

وقوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال : ٢] .

وقوله تعالىٰ : ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَـٰذِهِۦٓ إِيمَـٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة : ١٢٤] .

وقوله سبحانه : ﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَـٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَـٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب : ٢٢] .

وقوله عز وجل : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الفتح : ٤] .

وقوله جلَّ من قائل : ﴿ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَـٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَـٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَـٰنًا . . .﴾ الآية [المدثر : ٣١] .

الفصل الخامس
في جواز الاستثناء في الإيمان وبيان الخلاف فيه

اختلفوا في الاستثناء في الإيمان :

فأنكرَتْهُ الجهميَّةُ ، والكراميَّةُ ، وأكثرُ القدريَّةِ .

وذهب أبو الحسن الأشعريُّ ، وعامَّةُ أصحابِ الحديثِ ، وكلُّ من قال : إن الله لم يزل راضياً عمَّن علمَ أنه يموتُ على الإيمان ، ساخطاً على من علمَ أنه يموتُ كافراً . . [إلى] أن المؤمنَ على الحقيقة[1] : هو من سبقَ علمُ الله تعالى فيه بأن عاقبةَ أمره الإيمانُ ، وكذلك الكافرُ على الحقيقة : من سبقَ علمُهُ فيه بموافاته على الكفر[2] .

وقالوا : قد يكونُ في غالب ظنوننا مؤمناً أو كافراً مَنْ حالُهُ عند الله سبحانه بخلاف ذلك .

وأجْرَوا حكمَنا على الإيمان والكفر وتسميتَهُ بأحدهما في الظاهر . .

---

(١) ما بين المعقوفين في (ب ، ج) : (إلا) ، والعبارة في (أ) : (. . . يموت كافراً لأن) .

(٢) قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٦١) بعد نقله هـٰذا القول : (وهـٰذا هو القولُ بالموافاة ؛ ومعنى الموافاة : اعتبارُ عاقبة الأمر في حال المؤمن والكافر ، وما يوافي ربَّهُ عليه في القيامة ، وعلى ذلك تعلَّقَ وعدُهُ ووعيدُهُ ، ورضاهُ وسخطُهُ ، وحبُّهُ وبغضُهُ ، وولايتُهُ وعداوتُهُ) ، وتقدم ذكر معناها (٣/ ١٨) .

مُجْرىٰ سائرِ الأحكامِ التي حكمَ الشرعُ بها في الظاهر ؛ من الأملاك ، والمواريث ، والأنكحة ، والأنساب ، وإن كان يجوزُ أن يكونَ أمرُها عند الله عزَّ وجلَّ بخلاف الحكم ، ولهـٰذا ذكروا لفظَ الاستثناءِ في قول الواحد منهم : (أنا مؤمنٌ إن شاء الله)[(١)] .

وقد اعتبر بعضُ أصحابِ الحديثِ فيه تفصيلاً حسناً ؛ فقال في وصف الإيمانِ : (إيماني حقٌّ) بلا استثناء ، وإذا وصفَ نفسَهُ [قال][(٢)] : (أنا مؤمنٌ إن شاء الله) .

واعتبر بعضُهم فيه تفصيلاً أحسنَ منه ؛ فقال بالفرق بين (مؤمنٌ بالله) و(مؤمنٌ عند الله) ؛ فقال : (أنا مؤمنٌ بالله حقّاً) من غير استثناءٍ ، وألحقَ الاستثناءَ بالمؤمن عند الله ؛ فقال : (أنا مؤمنٌ عند الله إن شاء الله) ؛ لأن المؤمنَ عند الله : هو الذي وعدَهُ الله سبحانَهُ الجنَّةَ والثوابَ[(٣)] .

واستدلُّوا علىٰ وجوب الاستثناءِ في الإيمان بأن قالوا : إن الإيمانَ مرتبطٌ أوَّلُهُ بآخره ، وتعودُ أحوالُ المكلَّفينَ في النهايات إلىٰ ما سبقَ لهم في البدايات[(٤)] ، فلذلك قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٦١) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فقال) .

(٣) قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٦١) بعد أن عزا هـٰذا القول إلىٰ بعض الأصحاب : (فأما شيخنا أبو الحسن رحمه الله فإنه لم يفرق بين ذلك لفظاً ، وإن فرق بينهما في المعنىٰ علىٰ هـٰذا المراد الذي أشار إليه هـٰذا القائل) ، وانظر « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ١٢٧ـ١٣٢) .

(٤) لئن كان المؤمنون يخافون من الخواتيم . . فاعلم : أن العارفين يخافون من السوابق ، ويريدون بها : ما في علم الله عز وجل ؛ إذ قال سبحانه : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا =

مِن قَبْلُ ﴾ [الأنبياء : ٥١] ، وقال في إبليسَ اللعين : ﴿ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة : ٣٤] ؛ يعني : في علمه السابق .

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم : « إنَّ الغلامَ الذي قتلَهُ الخضرُ طُبعَ يومَ طُبعَ كافراً »(١) .

وقال نوحٌ عليه السلام في مناجاته : ﴿ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾ [نوح : ٢٧]، وفيه دَلالةٌ [على] أن مراعاةِ العواقب في الأمور الدينيَّة(٢) ، وهٰذا وجهُ الاستثناء فيها ، واللهُ أعلم .

* * *

= ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ [الأنبياء : ١٠١] ، وقال : ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ۞ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ۞ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [الصافات : ١٧١ـ ١٧٣] ، وقال عزَّ شأنه : ﴿ فَٱسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ مِنْهُمْ ۖ وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۖ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴾ [المؤمنون : ٢٧] ، كان لنا مولانا بلطفه ورأفته .

(١) رواه مسلم (٢٦٦١) من حديث سيدنا أبيٍّ بن كعب رضي الله عنه .

(٢) زِيدَ حرفُ (علىٰ) للتوضيح ، وإلا فحذفه قياسي قبل (أن) ، ومن صور سلفنا الصالح في ذلك : ما رواه ابن أبي الدنيا في « الشكر » (١٩٥) ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (٤٢٠٢) عن عباءة بن كليب يقول : كتب إليَّ ابن السمَّاك : (أما بعدُ : فإني كتبت إليك وأنا مسرورٌ مستور ، فأنا بهما مغرور ؛ ذنبٌ سترَهُ عليَّ فقد طابت نفسي لي كأنه مغفور ، ونِعَمٌ أبلاها فأنا بها مسرور ، كأني فيها علىٰ تأدية الحقوق ، فليت شعري ؛ ما عواقبُ هٰذه الأمور ؟!) .

الفصل السادس

في حكم من اعتقد الحق تقليداً هل يكون مؤمناً أم لا

واختلفوا في مُعتقِدِ الحقِّ تقليداً من غير علم منه بحُجَّةٍ ودَلالةٍ عليه :

فقال أصحابُنا : إن اعتقدَ مع جواز ورودِ شبهةٍ عليه ، وجوازِ كون ما اعتقدَهُ ظنوناً ، **وقال** : (أنا أعتقدُ صحَّةَ ديني ، وأجيزُ أن أكونَ علىٰ خطأ) . . **لم يكن بهٰذا الاعتقاد مؤمناً ولا مطيعاً**[1] .

وإن اعتقدَ الحقَّ ، واعتقدَ أيضاً أنه لا يجوز ورودُ شبهة تبطلُهُ ، واعتقدَ أن الأدلَّةَ قد دلَّت علىٰ صحَّته ، غيرَ أنه جهلَ الأدلَّةَ عليه . . **فهٰذا الذي اختلفَ فيه أصحابُنا** :

فقال الفقهاءُ منهم ، مع أهل الظاهرِ ، وحفَّاظِ الحديثِ ، وكتبةِ الحديثِ ، والأوائلِ من متكلِّميهم : إنه يكونُ مؤمناً مطيعاً لله تعالىٰ باعتقاد الحقِّ في أصول الدين ، ولٰكنه يكونُ عاصياً لتركه للنظرِ والاستدلال المؤدِّيينِ إلى المعرفة بأصول الدين تحقيقاً لا تقليداً[2] .

---

(١) انظر « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ١٤٥) ، وعبارة المصنف في « أصول الدين » (ص ٢٥٤) : (فهٰذا غير مؤمن بالله ولا مطيع له ، بل هو كافر) .

(٢) قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٢٥٤) بعد أن ساق هٰذا القول : (هٰذا قول الشافعيِّ ، ومالك ، والأوزاعيِّ ، والثوريِّ ، وأبي حنيفةَ ، وأحمدَ بن حنبل ، وأهلِ الظاهر ، وبه قال المتقدمون من متكلمي أهل الحديث ؛ كعبد الله بن سعيد ، =

ومنهم من قال : لا يتحقَّقُ إيمانُهُ إلا بعد أن يعرفَ ما اعتقدَ ببعض أدلَّته[1] ، ولـٰكنه يكونُ خارجاً عن الكفر ؛ لأن الكفرَ ضدُّ اعتقاد الحقِّ ، وسمَّوه : مسلماً ؛ لاستسلامه باعتقاد الحقِّ وقَبوله[2] ، وهـٰؤلاء يقولونُ : كلُّ إيمان إسلامٌ ، وليس كلُّ إسلام إيماناً .

= والحارث المحاسبيِّ ، وعبد العزيز المكيِّ ، والحسين بن الفضل البجليِّ ، وأبي عبد الله الكرابيسيِّ ، وأبي العباس القلانسيِّ ، وبه نقول) ، وهو ما صار إليه السنوسي في « شرح العقيدة الصغرىٰ » (ص١٢٩) مع زيادة تدقيق ؛ قال : (والحقُّ الذي يدل عليه الكتاب والسنة : وجوب النظر ، مع التردد في كونه شرطاً في صحة الإيمان أو لا ، والراجح : أنه شرط) .

(١) وعبارة المصنف في « أصول الدين » (ص٢٥٥) : (غير أنه لا يستحقُّ اسم المؤمن إلا إذا عرف الحقَّ في حدوث العالم ، وتوحيد صانعه ، وفي صحة النبوة . . ببعض أدلته ، سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها) .

(٢) قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٢٥٥) بعد نقله لهـٰذا القول : (وهـٰذا اختيار الأشعري ، وليس المعتقِدُ للحقِّ بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً ، وإن لم يسمِّه على الإطلاق مؤمناً ، وقياس أصله يقتضي جوازَ المغفرة له ؛ لأنه غير مشرك ولا كافر) .
وذهب بعض العلماء : إلىٰ أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان ، بل ليس بواجب أصلاً ، وإنما هو من شروط الكمال فقط ، وقد اختار هـٰذا القول كما حكاه الإمام السنوسي في « شرح العقيدة الصغرىٰ » (ص١٢٨) الإمامُ ابن أبي جمرة ، والقشيري ، والغزالي ، وابن رشد ، وغيرهم .
وعبارة حجة الإسلام في « إحياء علوم الدين » (١/٥٦) : (فإذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام أو السنِّ ضحوة نهار مثلاً . . فأول واجب عليه : تعلُّمُ كلمتي الشهادة وفهمُ معناهما ؛ وهو قول : لا إلـٰه إلا الله ، محمد رسول الله ، وليس يجب عليه أن يُحصِّلَ كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحرير الأدلة ، بل يكفيه أن يصدِّق به ويعتقده جزماً من غير اختلاج ريب واضطراب نفس ، وذلك قد يحصل بمجرَّد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان) .
وقال الإمام الآمدي في « أبكار الأفكار » (١/١٦٩) بعد كلام طويل في مسألة وجوب النظر : (وعلى الجملة : فمسألةُ وجوب النظر ظنية لا قطعية) .

واختلفت المعتزلةُ في هـٰذا :

فالذين قالوا منهم : (إن المعارفَ ضروريةٌ)[1] زعموا : أن من اعتقدَ الحقَّ ضرورةً وأقرَّ به فهو مؤمنٌ إن لم يكن يخلطُ إقرارَهُ بفسقٍ وتركِ فريضةٍ ، وإن اعتقدَهُ لا عن ضرورة فليس بمكلَّف .

وأما الذين قالوا منهم : إن المعرفةَ [بالله] عزَّ وجلَّ اكتسابٌ عن نظرٍ ودَلالةٍ[2] ، وزعموا : أنها متولِّدةٌ عنهما . . فإنهم اختلفوا في مُعتقِدِ الحقِّ تقليداً :

فمنهم من قال : إنه ليس بمؤمن ، وزعم بعضُ هـٰؤلاء : أنه بعدُ كافرٌ لم تصحَّ توبتُهُ عن كفره ؛ لترك بعض فروضه ؛ وهو الاشتغالُ بالنظر والاستدلالِ ، وهـٰذا قولُ أبي هاشم[3] .

---

(١) ويُسمَّون بأصحاب المعارف ، وهو قول الجاحظ وأبي علي الأسواري . انظر « الرسائل » للجاحظ (٤/٤٧) وما بعدها ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص ٥٢ ، ٥٦) .

(٢) وإن جوَّزوا حصولها ضرورة علىٰ سبيل خرق العادة ؛ كما الأنبياء والأولياء والصالحين . انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٥٢) ، وقد بيَّنَ في طالعة كتابه هـٰذا أن أول واجب على المكلف اكتساب المعرفة بالنظر والاستدلال ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لله) .

(٣) والمراد بقوله : (لترك بعض فروضه) أنه ترك معرفة بعض أدلة أصول الدين التي قالوا بها ، وعبارة المصنف في « أصول الدين » (ص٢٥٥) : (وزعم أبو هاشم : أن الكافر لو اعتقد جميع أركان دين الإسلام ، واعتقد جميع أصول أبي هاشم ، وعرف دليل كل أصل له إلا أصلاً واحداً جهل دليله ؛ من أصول العدل والتوحيد عنده . . فهو كافر ، ومقلدوه كلهم كفرة عنده) ثم قال : (وهو صادق عندنا في هـٰذا وإن كان كاذباً في أصوله) ، ومع هـٰذا : فترك الواجبات وفعل المحظورات موجِبٌ للصيرورة إلىٰ منزلة=

ومنهم من قال : هو مؤمنٌ [عندنا][1] ، ولا ندري ما حاله عند الله .

وقال أخرون منهم : هو مؤمنٌ عندنا وعند الله ، ونظنُّ به أنه اعتقدَ الحقَّ بحُجَّةٍ ؛ لوجوب حسن الظنِّ ، فإن كان في الحقيقة مُعتقِداً بغير حُجَّةٍ . . فليس بمؤمن عند الله .

والكلامُ في هـٰذه المسألة علىٰ أصول الكراميَّة فضلٌ ؛ لأن الإقرارَ مع الكفر في القلب إيمانٌ عندهم[2] ، فإذا انضمَّ إلى الإقرار اعتقادُ الحقِّ . . فصاحبُهُ باسم الإيمان أولىٰ .

والصحيحُ عندنا : أن اعتقادَ الحقِّ من غير حجَّة يوجبُ لصاحبه أحكامَ المؤمنين ، كما لو اعتقدَ الكفرَ تقليداً من غير شبهة . . كان كافراً ، كذلك إذا اعتقدَ معالمَ الإيمان وأصولَهُ وشروطَهُ تقليداً ، وأقرَّ به طوعاً ، وأقامَ رسومَهُ فعلاً . . كان مؤمناً[3] ، وإن صار بترك النظرِ والاستدلالِ عاصياً .

= بين المنزلتين عند أبي هاشم ، وإلى الخلود في النار ، ولـٰكن تحت اسم الفسق لا الكفر .

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عند الله) .

(٢) كما تقدم (٣/ ٥٧) .

(٣) والفرق بين الصورتين : أن مقلِّدَ الحقِّ أصاب الحقَّ بالتقليد ، وفي « اليواقيت والجواهر » (٢/ ٢٠٧) : (وصاحب التوحيد سعيدٌ بأي وجهٍ كان توحيده) ، علىٰ أنه لا خلاف في هلاك الكافر بالتقليد ، ولـٰكن وقع خلافٌ غير معتبر في الكافر الذي نظر واستدلَّ ، فأدَّاه اجتهاده ونظره إلىٰ ما هو كفرٌ ؛ فذهب الجاحظ والعنبري إلىٰ أنه معذورٌ ، معلِّلَيْنِ بأنه لا يليق بحكمة الحكيم أن يعذِّب مثله مع بذل الطاقة والجهد عقلاً ، وبقوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج : ٧٨] ، وخالفا إجماعَ الأمة بهـٰذا القول ، وأهلُ الحقِّ جازمون بأن التكليف بالإيمان داخلٌ في الوسع ، ولو تُصوِّر خروجه عن وسع أحدٍ من الناس لقلنا بأنه غيرُ مكلَّف شرعاً . انظر « أبكارالأفكار » (٥/ ١٠٧ـ١٠٩) .

[اختلافُهم في إيمانِ الأطفالِ وأحكامِهم
قبلَ أنْ يعقلوا عقلَ الاستدلالِ وماتوا علىٰ ذلكَ]

واختلفوا في إيمان الأطفال وأحكامِهم قبل أن يعقلوا عقلَ الاستدلالِ وماتوا علىٰ ذلك :

قال أصحابُنا : أما أحكامُ أطفال المؤمنين : فقد ورد الشرعُ بأنهم في الجنَّة ؛ لقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ [الطور : ٢١] (١) .

وأما أطفالُ الكفَّار : فإن أمرَهم موقوفٌ علىٰ مشيئة الله عزَّ وجلَّ فيهم (٢) ، وقد رُويَتْ فيهم أخبارٌ :

منها : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال لعائشةَ رضي الله عنها : « لو شئتِ لأسمعتُكِ تضاغِيَهُم في النَّارِ » (٣) .

ومنها : ما رُويَ : أن بعضَهم خدمُ أهل الجنَّةِ (٤) .

ومنها : ما رُويَ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : (يؤَجَّجُ لهم نارٌ تظهرُ لهم ، فيؤمرون باقتحامها ؛ فمن اقتحمَها لم تضرَّهُ النارُ ، ومن أبىٰ

---

(١) تقدم كلام الإمام المصنف علىٰ أحكام أطفال المؤمنين والمشركين (٢/ ٦٧٣ ـ ٦٧٤) ، وفي « الدر المصون » (٥/ ٥١١) : (قرأ الكوفيون وابن كثير : « ذريتهم » بالإفراد ، والباقون « ذرياتهم » بالجمع) .

(٢) وهو ما اختاره حجة الإسلام الغزالي كما تقدم تعليقاً (٢/ ٦٧٦) .

(٣) تقدم (٢/ ٦٧٥) ، والتضاغي : الصياح .

(٤) تقدم (٢/ ٦٧٥) .

دخولَها استحقَّ العذابَ ، وصارَ إلى النار) .

وكلُّ هٰذه الوجوه عندنا جائزةٌ ، لا نحيلُ شيئاً منها على الله عزَّ وجلَّ[1] .

وزعمت المعتزلةُ : أنه يجبُ على الله تعالىٰ إدخالُهم الجنَّةَ[2] ، وهم في حال الطفوليَّة لا [مؤمنونَ] ولا [كافرونَ][3] .

وزعمت الأزارقةُ وأكثرُ الخوارج : أنهم في الكفر تبعٌ لآبائهم ، ولهٰذا أقدمت الأزارقةُ علىٰ قتل الأطفالِ[4] .

وزعمت الكراميَّة : أنهم مؤمنون بقولهم : ﴿ بَلَىٰ ﴾ في الميثاق الأوَّل[5] .

قالوا : ومن مات منهم قبل البلوغ . . علمنا أنه كان من أهل السعادة ، وأنهم كانوا يومئذٍ عارفينَ ، ودخلوا الجنَّةَ لا محالةَ ، ومن كان منهم يومئذٍ

---

(١) ويحمل اختلاف الأحوال : على اختلاف العواقب المقدَّرة إن أحياهم الله تعالىٰ إلىٰ سنِّ التكليف ، وعلىٰ علمه تعالىٰ بحالهم التي سيكونون عليها ساعةَ امتحانهم يومَ القيامة ، وانظر جمع الإمام الأشعري بين هٰذه الأخبار (٢/ ٦٧٥) تعليقاً .

(٢) وأجمعت المعتزلة علىٰ ذلك كما حكاه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٢٦) ، وقال بعض أهل السنة بدخولهم الجنة ، ولٰكن من غير إيجاب عليه سبحانه ، مع مواءمة هٰذا القول للنصوص الشرعية ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء : ١٥] .

(٣) وهي مسألة فقهية متشعبة الأقوال عند أهل السنة ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (مؤمنين ، كافرين) .

(٤) انظر (٣/ ٢٩) .

(٥) وهو الوارد في قوله تعالىٰ : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف : ١٧٢] ، وانظر ما تقدم (٣/ ٥٧) .

منكراً ؛ فقد قال ابنُ كرامٍ : إن الله عزَّ وجلَّ يبقيه حتىٰ يُدركَ فيكفرَ ؛ يعني : أنه يثبتُ علىٰ إنكاره الذي كان منه في الميثاق الأوَّل .

[اختلافُهم في كلمةِ الكفرِ تخرجُ من الصبيِّ والمجنونِ]

واختلفوا في كلمة الكفر ؛ إذا ظهرت من الصبيِّ الذي لا يعقلُ ، وفي قول المجنون : (ثالثُ ثلاثةٍ) ، ونحوَ ذلك من الكلمات التي هي شعارُ الكفر :

فقال أصحابُنا : إنها كلماتُ كفرٍ ، ودَلالةٌ على اعتقاد الكفر ، إلا أن الصبيَّ والمجنونَ لا يستحقَّان بها عقاباً ؛ لأنهما غيرُ مكلَّفينِ .

فإن بلغ الصبيُّ وأفاق المجنونُ ، وثبتا علىٰ ما قالاه منها . . استحقَّا بها العقابَ كأهل الكفر .

وإن تكلَّمَ الصبيُّ من أطفال المسلمينَ بكلمة الكفر ، ومات قبل رجوعه عنها . . لم يُجعلْ حكمُهُ حكمَ المرتدِّينَ ، بل حكمُهُ حكمُ أبويه في الإسلام ؛ في دفنه في مقابر المسلمينَ ، وفي غسله والصلاةِ عليه ، وفي الميراث عنه ، ونحوِ ذلك ، حتىٰ إنه لو قتلَهُ قاتلٌ كان حكمُهُ حكمَ الطفل الذي لم تظهرْ منه كلمةُ الكفر في باب القصاص والدِّيَةِ والكفارةِ ونحوها[1] .

واختلفت المعتزلةُ :

فمنهم من قال : إن ذلك كفرٌ وكذبٌ منه ، غيرَ أن وزرَهُ موضوعٌ عنه ، وبه قال أبو الهذيل والكعبيُّ .

---

(١) ونقل الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٢٥٨ ـ ٢٥٩) إجماعَ الفقهاء علىٰ ذلك .

ومنهم من قال : هو كذبٌ وليس بكفر ؛ لأن الكذبَ هو الخبرُ عن الشيء علىٰ خلاف ما هو به[1] ، والكفرَ لا يصحُّ إلا من بالغٍ عاقلٍ قد صار مأموراً مكلَّفاً ، وكذلك الإيمان ، وإلىٰ هـٰذا القول ذهب النظَّامُ وبشرُ بن المُعتَمِر والجبائيُّ .

وقال عمرو بن بحر الجاحظُ : (ليس قولُ المجنون والطفلِ : إن الله ثالثُ ثلاثةٍ . . كذباً ولا كفراً) ؛ لأن الكاذبَ عنده : هو العالمُ بأنه كاذبٌ ، والكافرَ عنده : العالمُ بأنه كافرٌ .

واختلفت الكراميّةُ في هـٰذه المسألة :

فزعم أكثرُهم : أنه كذبٌ وليس بكفر .

وقال بعضُهم : هو شِرْكٌ موضوعٌ عنه ، وهو قول المعروف بالمأمون بن أحمدَ الكذَّاب .

[اختلافُ الفقهاءِ في أطفالِ المشركينَ إذا نطقوا بكلمةِ التوحيدِ]

وأما الطفلُ من أطفال المشركين ؛ إذا أتىٰ بكلمة التوحيدِ في الإيمان ، وشهدَ شهادةَ الحقِّ . . فإن الفقهاءَ اختلفوا فيه :

---

(١) وهـٰذا حدُّ الكذب أيضاً عند أهل السنة ، وإنما قال : (ومنهم من قال) لأن النظَّام منهم لا ينظر للواقع الخارجي ، بل الكذب عنده : مخالفة الخبر لاعتقاد المُخبِر ، ولأن الجاحظ منهم اشترط الاعتقاد ؛ إذ الكذب عنده : مخالفة الخبر لما في نفس الأمر مع الاعتقاد لذلك . انظر « شرح المقدمات » للسنوسي (ص٢٧٢) ، غير أن النظَّام لم ينظر في هـٰذه المسألة إلىٰ حدِّ الكذب عنده ، بل لأن التكليف عنده لا يُتصوَّر من غير بالغ عاقل ، أما الجاحظ فاعتبر حدَّ الكذب الذي قال به .

فقال أبو حنيفةَ رحمه الله تعالىٰ : يكون ذلك إسلاماً منه ، حتىٰ إن بلغَ ورَجَعَ عنه كان حكمُهُ حكمَ المرتدِّينَ[1] .

وقال الشافعيُّ رضي الله عنه : إن ذلكَ صدقٌ منه وإيمانٌ صحيحٌ ، غيرَ أنه إن لم يثبت عليه لم يكن حكمُهُ حكمَ المرتدِّينَ ، وفي الحال قبل بلوغه يحالُ بينه وبين أبويه الكافرينِ ؛ لئلا يفتناهُ عن دين الإسلام[2] ، والله تعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) قال الإمام السرخسي في « المبسوط » (١٠/ ١٢٠) : (إذا أسلم الغلام العاقل الذي لم يحتلم . . فإسلامه صحيح عندنا استحساناً ، وفي القياس : لا يصحُّ إسلامه في أحكام الدنيا ، وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله تعالىٰ) .

وقال الإمام السمرقندي في « تحفة الفقهاء » (٣/ ٣٠٩) : (فأما الصبي العاقل إذا ارتد فردَّتُهُ صحيحة عند أبي حنيفة ومحمد كإسلامه ، وعند أبي يوسف إسلامه صحيح دون ارتداده) ، ثم قال : (لكن لا يُقتل ، ويعرض عليه الإسلام) ، والمعتمد عند الحنفية : أن إسلام الصغير وارتداده صحيح .

(٢) انظر « الحاوي الكبير » (٨/ ٤٦) ، و« تحفة المحتاج » (٦/ ٣٥٥) ، والمعتمد عند الشافعية : أنه لا يصحُّ إسلام الصغير ولا ارتداده .

الفصل السابع
في صحة طاعة لا يراد الله تعالى بها وفسادها
وفي صحة امتثال الأمر بالطاعة
ممن لا يعرف الآمر ولا يقصده بها

فزعم أبو الهذيل وأتباعُهُ من القدريَّة : أنه يصحُّ ذلك ، وأنه قد يطيعُ اللهَ عزَّ وجلَّ من لا يقصدُهُ بالطاعة ولا يعرفُهُ[١] .

واستدلَّ : بأن كلَّ أوامر الله عزَّ وجلَّ بإزائها زواجرُهُ ، فلو كان من لا [يعرفُهُ] تركَ كلَّ أوامره[٢] .. وجب أن يكونَ قد صار إلىٰ جميع المعاصي ، ولو كان كذلك لوجب أن يكونَ الدهريُّ قد صار إلىٰ دين اليهوديَّةِ والنصرانيَّةِ والمجوسيَّةِ وغيرها من الأديان[٣] .

وإلىٰ هـٰذا القول : ذهب طائفةٌ من الإباضية الخوارج[٤] ، وهو أليقُ

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠٥) ، ومن صور هـٰذه المسألة : وجودُ طاعة لا يُتوَجَّهُ فيها إلى الله تعالىٰ ؛ كمن أصاب مواضعَ وضوئه الماءُ عند الحنفية وهو لا يعلم ؛ فإن وضوءه معتبرٌ ولا أجرَ له فيه .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (يعرفُ) ، والتصحيح من « الفرق بين الفرق » (ص١٢٦) .

(٣) والمغالطة في هـٰذا القياس : أننا لا نسلِّمُ المقدمةَ الكبرىٰ منه ؛ إذ تركُ الأمر لا يلزم منه الإيالُ إلى الضدِّ إلا بالنيَّةِ والقصد .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠٥) .

بمذهب الجبائيِّ ؛ لأن الطاعةَ عنده موافقةُ الإرادة[١] ، فإذا أراد الله تعالىٰ من جاهلٍ به فعلاً يفعلُهُ ففعلَهُ . . وجب أن يكونَ مطيعاً له به[٢] .

وهـٰذا قولُ الكراميّةِ أيضاً في جواز حصول طاعةٍ لا يُرادُ بها اللهُ عزَّ وجلَّ .

وقال الباقون من المعتزلة : لا يجوزُ أن يطيعَ اللهَ عزَّ وجلَّ من لا يعرفُهُ ومن لا يقصدُهُ بالطاعة[٣] .

وقال أصحابُنا : إن هـٰذا إنما يصحُّ في شيء واحدٍ ؛ وهو الأمرُ بالنظر والاستدلالِ الواجبينِ قبل الوصول إلىٰ معرفة الله عزَّ وجلَّ ، فإن المأمورَ بهما إذا فعلَهما صار مطيعاً لربِّهِ تعالىٰ فيهما وإن لم يقصدْ بهما التقرُّبَ إليه ، ولا تصحُّ منه الطاعةُ فيما سوىٰ ذلك إلا بعد معرفته بالله عزَّ وجلَّ وقصدِهِ إلىٰ طاعةٍ يفعلُها وامتثالِ أمرِهِ فيه[٤] .

---

(١) يعني : إرادةَ المُطاع ، وهي عنده في هـٰذه المسألة : إرادةُ الله الحادثة لا في محلٍّ ، ومثالها في الممكنات : أن رجلاً لو أراد من آخر إحضارَ كأس من الماء له ، فقام هـٰذا الآخر فأحضر كأسَ الماء لأبيه ، فأخطأ فقدَّمه لهـٰذا الرجل . . لكان له مطيعاً ! أما عند أهل السنة : فلا يكون مطيعاً له إلا إن أمره فاستجاب لأمره ، وإنما قالت المعتزلة بما قالت لأن الأمر عندها لا ينفكُّ عن الإرادة ، وأما عند أهل الحق فقد ينفكُّ ؛ كأمره تعالىٰ لأبي جهل بالإيمان مع عدم إرادته له ، ولو كان أمره إرادتَهُ سبحانه في هـٰذا المثال . . لاجتمع الضدان .

(٢) وقياساً عليه : يكون الربُّ تعالىٰ وجلَّ مطيعاً لعبده إن وافق فعلُهُ إرادةَ العبد ! ومن العجائب أن الجبائي التزم ذلك ! فقال له الإمام الأشعري : خالفت إجماع المسلمين ، وكفرت برب العالمين ، ولو جاز أن يكون الله تعالىٰ مطيعاً لعبده لجاز أن يكون خاضعاً له ! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . انظر « الفرق بين الفرق » (ص١٨٣) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٢٩ـ٤٣٠) .

(٤) لأن الطاعة كما عرفها الإمام الأشعري : هي موافقة الأمر ، والمعصية : مخالفته . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٧٠) ، وكان يقول : (كسب المكلَّف إنما يكون طاعة =

وليس الأمرُ في أوامر الله عزَّ وجلَّ وزواجره علىٰ ما ظنَّهُ أبو الهذيل ، ولـٰكنه لا خَصلةَ من الطاعات إلا وبإزائها خصالٌ كثيرةٌ من المعاصي ، ولا خَصلةَ من الإيمان إلا وبإزائها خصالٌ من الكفر ؛ كلُّ واحد منها ضدُّ الإيمان ، ويخرجُ بها من الإيمان كلِّه من لا يصيرُ إلىٰ جميع أنواع الكفر ؛ لأن النوعَ الواحدَ من الكفر يضادُّ غيرَهُ من أنواع الكفر كما يضادُّ الإيمانَ .

وكذلك كلُّ نوعٍ من المعصية يضادُّ نوعاً آخر من المعاصي كما يضادُّ الطاعةَ التي هي من خلاف جنسها ؛ وذلك بمنزلة القيامِ والقعودِ والاضطجاعِ والاستلقاءِ ، فقد يخرجُ من القيام من لا يخرجُ إلىٰ جميع أضداده ، وإنما يخرجُ من القيام بنوعٍ واحد من أضداده ، كذلك يخرجُ عن جميع طاعاتِ الله عزَّ وجلَّ بنوعٍ واحد من الكفر ، ولا يجبُ أن يكونَ خارجاً عن جميع الطاعات بجميع المعاصي ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

= إذا وقع بحسب الأمر به فقط ، ويكون معصية إذا وقع بخلاف الأمر ، ولا تعتبر في ذلك الإرادة) ، وقوله : (فيه) يعني : ما ذُكر .

الفصل الثامن
في المعلوم والمجهول
ومن عرف الله عز وجل من وجه وجهله من وجه

أجمع أصحابُنا : علىٰ أن الذاتَ الواحدةَ يصحُّ أن تُعلمَ من وجهٍ وتُجهلَ من وجهٍ آخرَ بعلمٍ وجهلٍ متغايرينِ[١] ؛ كالدَّهْريِّ الذي يعلمُ وجودَ العالَم بالضرورة ، وهو جاهلٌ بحدوثه[٢] .

إلا أن الجاهلَ بأن الله عزَّ وجلَّ قديمٌ أزليٌّ ، وبأنه واحدٌ لا شِبْهَ له ، وبأنه تجوزُ رؤيتُهُ ، وبأنه قادرٌ علىٰ جميع المقدورات ، وعالمٌ بجميع المعلومات ، وسميعٌ بصيرٌ بجميع المسموعات والمبصرات ، **والجاهلَ** بوجود علمه وقدرتِهِ وبقائه وسمعِهِ وبصره وإرادتِهِ وكلامه ، **والجاهلَ** بأن هـٰذه صفاتٌ له أزليَّةٌ ونعوتٌ أبديَّةٌ ، **والجاهلَ** بشيء يلزمُهُ أن يعلمَهُ من صفات ربِّهِ القائمةِ به ، **والجاهلَ** بنوعٍ من أحكام عَدْلِهِ في جميع أفعالِهِ ، **والجاهلَ** بنفوذ قضائه ومشيئتِهِ في كلِّ مرادِهِ ، ونحوِ ذلك . . **جاهلٌ** بالله

---

(١) كما يصحُّ أن تُعلمَ بعلمين مختلفين ، لا متماثلين . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٢١) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٢١) ، وعلة ذلك : أن الوجوه اعتباراتٌ ، فالتعدُّد فيها راجع إلىٰ حال المعتبر ، لا إلىٰ حقيقة في الخارج تتعدَّدُ مع تعدُّد الاعتبارات منه ، فهي كالنِّسب والإضافات .

عزَّ وجلَّ ، غيرُ صحيحٍ إيمانُهُ به[١] .

وكان القاضي أبو بكر محمد بن الطيِّبِ الأشعريُّ رضي الله عنه يقول : (إن الإيمانَ خَصلةٌ واحدةٌ ؛ وهي المعرفةُ بوجود الإلـٰه فحسبُ ، وإن الكفرَ خَصلةٌ واحدةٌ ؛ وهي الجهلُ بوجوده)[٢] .

قال : (فلو عرفَ عارفٌ وجودَ الإلـٰه ، ثمَّ اعتقدَ أنه جسمٌ ، وأنه لا علمَ له ، وأنه غيرُ خالقٍ لأعمال العباد ، ونحوَ ذلك من البدع . . لم يجب ببدعته إكفارُهُ)[٣] .

وخالفَهُ الباقون من أصحابنا : وأكفروا أهلَ البدع في صفات البارئ عزَّ وجلَّ ؛ بإجماع الأمَّة علىٰ إكفار من أنكر النبوَّاتِ ، أو شكَّ في عقائد الأنبياء ، وإذا كان شكُّهُ في صفةٍ من صفات بعض الناس يورثُهُ الكفرَ[٤] . .

---

(١) علىٰ منازعة من قبل الجمهور في بعض هـٰذه الصور ؛ كالجهل بجواز الرؤية له تعالىٰ ، والجهل بصفات المعاني الوجودية ، والجهل بقدم بعض الصفات ؛ كالكلام والإرادة ، والجهل ببعض صور العدل .

وبما قاله الإمام المصنف هنا قال الإمام أبو عمران الفاسي ، وهو عصريُّ المؤلف ؛ إذ توفي سنة (٤٣٠هـ) ، وبقوله قال الإمام السنوسي أيضاً . انظر « معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان » (٣/ ١٦٢) ، و« شرح المقدمات » للسنوسي (ص١٣٣) .

(٢) وهو عين مذهب الإمام الأشعري ، وإليه ذهب الصالحي من المعتزلة . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص ١٥١) ، وما تقدم (٣/ ٥٠ ، ٥٣) .

(٣) حكىٰ قوله القاضي عياض في « الشفا » (ص٨٣٩) ، فقد قال وهو يذكر حكم أصحاب البدع والأهواء المتأوِّلين فذكر أنهم علىٰ قولٍ لا يخرجون من الإسلام ، قال : (وإلىٰ نحو من هـٰذا ذهب القاضي أبو بكر إمام أهل التحقيق والحق ، وقال : إنها من المُعْوِصات ؛ إذ القومُ لم يصرِّحوا باسم الكفر ، وإنما قالوا قولاً يؤدِّي إليه) ؛ يعني : أن لازم مذهبهم كفرٌ ، غير أنهم لا يلتزمون هـٰذا اللازم .

(٤) أراد ببعض الناس : الأنبياء ، وأراد بصفة من صفاتهم : الوحي لهم ، والصدق منهم ،=

فشكُّهُ في صفةٍ لازمةٍ لله عزَّ وجلَّ أو جهلُهُ بها أولىٰ بأن يوجبَ تكفيرَهُ[1] .

واختلفتِ المعتزلةُ والنجَّاريَّةُ والخوارجُ والكراميَّةُ في هٰذا الباب[2] :

فقال قومٌ : إن الإنسانَ إذا علم شيئاً ؛ قديماً كان ذلك الشيءُ أو محدثاً . . لم يَجُزْ أن يجهلَهُ في حالِ علمِهِ علىٰ وجهٍ آخرَ من الوجوه الثابتةِ له[3] .

وقال آخرون : كلُّ ما علمَهُ الإنسانُ من وجهٍ . . جاز أن يجهلَهُ من وجهٍ آخرَ في حالِ علمِهِ من بعض الوجوه ؛ قديماً كان ذلك المعلومُ أو مُحدَثاً ؛ كمَنْ عرفَ وجودَ اللون وجَهِلَ أنه عرضٌ ، أو عرفَ وجودَ الحركة وجَهِلَ استحالةَ بقائها[4] .

وقال النجَّارُ وأصحابُهُ : أما الشيءُ المُحدَثُ : فجائزٌ أن يُعلمَ ويُجهلَ من وجهينِ في حالةٍ واحدةٍ ، [وأما] القديمُ[5] : فلن يجوزَ أن يعرفَهُ من يجهلُهُ علىٰ وجهٍ من الوجوه[6] .

وزعم النظَّامُ : أن المرئيَّ هو اللونُ وحدَهُ دون غيره ، وينكرُ أن يَرى

= وعدم الكتمان لما أمروا بتبليغه ، ونحوَ هٰذا .

(١) وهٰذا موضعٌ اشتدَّ فيه قولُ الإمام المصنف رحمه الله تعالىٰ ، وسيأتي مزيد تفصيل في هٰذا (٣/ ٧٩) .

(٢) يعني : المعلوم والمجهول ، لا مسألة إكفار من جهل بعض صفاته سبحانه .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٩١) .

(٤) وهو قول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٩١ـ٣٩٢) .

(٥) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فأما) ، والتصحيح من « مقالات الإسلاميين » .

(٦) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٩٢) ، وقال : (واعتلُّوا في ذلك : بأن زعموا أن للمحدثات أمثالاً ونظائرَ ، وأنها من جنس ونوع وجهات مختلفة) .

اللونَ مَنْ يعلمُ من وجهٍ ويجهلُ من وجه ، وأنكرَ المعلومَ والمجهولَ أشدَّ الإنكار[1] .

وزعم قومٌ من الخوارج : أن من لم يعرف الله عزَّ وجلَّ بجميع أسمائه فهو جاهلٌ به ، والجاهلَ به كافرٌ ، وهـٰذا قولُ طائفة من الخازميّة ؛ يقال لها : المعلوميّةُ ، كما حكيناه قبل هـٰذا[2] ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم .

* * *

(1) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٩٣) .

(2) انظر (٣/٣٦ـ٣٧) .

الفصل التاسع

في بيان إكفار المتأولين المخطئين في أصول الدين

أجمعَ سلفُ هٰذه الأمَّةِ : علىٰ أن المخالِفَ للحقِّ فيما عدا مسائلَ الفروع الفقهيّة . . آثمٌ عاصٍ ، إلا أن يكونَ خطؤه خفيفاً ؛ قد ورد النصُّ بأنه مغفورٌ ، وأنه لا يؤدِّي إلىٰ فسقٍ[1] .

وكانوا علىٰ هٰذا القول إلىٰ زمان عبيد الله بن الحسن العنبريِّ القاضي[2] ، فخالفَ هٰذا الأصلَ ، وزعم : أن كلَّ مجتهدٍ في الفروع مصيبٌ ، وكلَّ مجتهدٍ في الأصول التي دلائلُها معرَّضةٌ للتأويل مصيبٌ[3] .

وحكى الجاحظُ عنه : أنه قال ذلك في كلِّ ما اختلفَ فيه أهلُ ملَّةِ

---

(١) نقل هٰذا الإجماع أيضاً إمام الحرمين الجويني في « التلخيص » (٣/ ٣٤٤) .

(٢) هو عبيد الله بن الحسن بن أبي الحر مالك بن الخشخاش ؛ قاضي البصرة لأبي جعفر المنصور ، قال عنه ابن سعد : (كان محموداً ، ثقة ، عاقلاً من الرجال) ، توفي سنة ثمان وستين ومئة . انظر « الطبقات الكبرىٰ » (٧/ ٢٨٥) ، و« أخبار القضاة » (٢/ ٨٨) وما بعدها .

(٣) انظر « التقريب والإرشاد » (٢/ ١٨٥) ، قال الإمام الجويني في « التلخيص في أصول الفقه » (٣/ ٣٣٥) بعد حكايته لهٰذا القول عنه : (ثم اختلفت الرواية عنه ؛ فقال في أشهر الروايتين : أنا أصوِّبُ كلَّ مجتهد في الدين تجمعهم الملة ، وأما الكفرةُ فلا يصوَّبون ، وغلا بعض الرواة عنه : نصوب الكافة من المجتهدين دون الراكنين إلى البدعة والمعرضين عن الاجتهاد) .

الإسلام ؛ إذا كان الاختلافُ من قِبَلِ تأويل آيةٍ من الكتاب ، أو تأويلِ سنَّةٍ .

قال : وإنما اختلفَ الناسُ في الفتيا لاختلافهم في تأويل الكتابِ والسنَّةِ المحتملينِ لضروبٍ من التأويل[1] .

قال : ولولا أن الله عزَّ وجلَّ قد شاء اختلافَها لنصبَ عليها أدلَّةً غيرَ مُحتمِلَةٍ ، ولو فعلَ ذلك لكان مَنْ خالفَها أو خالفَ بعضَها خارجاً من الملَّةِ[2] .

وقال أيضاً : لو أن قولاً من أقوال النبيِّ صلى الله عليه وسلم كان مُحتمِلاً لخمسة أوجهٍ من التأويل ، فنظرَ في تأويل ذلك القولِ ناظرٌ مجتهدٌ[3] ، فلم يخطرْ على باله من تلك الوجوهِ إلا واحدٌ . . **لم يكن له أن يقضيَ إلا بذلك الوجه** ، ولو خطرَ على باله وجهانِ أو جميعُ وجوهه ، فرآها بعد النظرِ متساويةً في الاحتمال . . **كان له أن يقضيَ بأيِّها شاء** .

وزعم أيضاً : أن بعضَ القرآن يدلُّ على قول القدريِّ في القدر ، وبعضَهُ يدلُّ على قول من يقول : إن الله عزَّ وجلَّ هو الخالقُ لأعمال العباد ،

---

(١) ولا يُدخِلُ العنبريُّ غيرَ الإسلاميين في هٰذا الحكم ، وقد نبَّهَ على ذلك العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ٧) إذ قال : (وإنما ذكر هٰذا في الإسلاميين من الفرق ، وأما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والإجماع على كفرهم وخطئهم ، وكان سياق مذهبه يقتضي تصويب كل مجتهد على الإطلاق ، إلا أن النصوص والإجماع صدَّتْهُ عن تصويب كل ناظر ، وتصديق كل قائل) .

(٢) أراد : نصْبَ الأدلة التفصيلية على المسائل المشتبهة ، أما نصْبُ الأدلة على نحو الوحدانية وتمام القدرة والعلم ونحو ذلك . . فلا يخالف فيه العنبري أصلاً .

(٣) الظاهر أن قوله : (ناظرٌ مجتهدٌ) ليس على الاصطلاح الأصولي ، بل مطلقُ ناظرٍ مجتهد .

وكذلك بعضُهُ يدلُّ علىٰ إثبات الرؤية ، وبعضُهُ علىٰ نفيها ، وكذلك القولُ في الأسماء والصفات ، وكلُّ من سمَّى الزانيَ مؤمناً فمصيبٌ ، ومن سمَّاه فاسقاً فمصيبٌ ، ومن قال : إنه فاسقٌ لا مؤمنٌ ولا كافرٌ فمصيبٌ .

وقال أيضاً : لا فرقَ بين أن تكونَ التأويلاتُ المختلفةُ منتزعةً من ظواهرَ مختلفةٍ ، وبين أن تكونَ منتزعةً من ظاهرٍ واحدٍ من الكتاب أو السنَّة في الحكم الذي ذكرَهُ[١] .

وقال داودُ وطائفةٌ من أهل الظاهر بمثل قول عبيدِ الله بن الحسن في تصويب المتأوِّلينَ من أهل الملَّة ، **وزاد عليه مثلَ ذلك في كلِّ** من علمَ الله منه استفراغَ الوُسْعِ والطاقة في طلب الحقِّ في العقليّات والشرعيَّات ، **سواءٌ كان الطالبُ من أهل ملَّتنا أو من غير أهلِ ملَّتنا**[٢] .

فهو لا يُلزَمُ : تصويبَ كلِّ من لم يكن معانداً بعد المعرفة بالحقِّ ؛ من الزنادقة ، وعبدةِ الأصنامِ ، والدهريَّةِ ، ومن البراهمةِ ، والصابئينَ ،

---

(١) ويُفْهِمُ قولُهُ هـٰذا : أنه لا يُكفَّر من فرق الأهواء المنتسبة للإسلام أحدٌ إلا أن يعاندَ ، وأما إكفار مقلدة اليهود والنصارىٰ ونحوهم عنده . . فلورود النصِّ بذلك ، مع كثرة نَصْبِ الأدلة علىٰ عقائد الإسلام القطعية ؛ كالوحدانية وإثبات رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم .

(٢) وقد مرَّ بك تعليقاً أن العنبري لا يقول بتصويب المخطئ في اجتهاده في الأصول إن كان من غير ملَّةِ الإسلام .

وذهب ابن حزم الظاهري إلىٰ عدم تكفير المتأولين المخالفين في الأصول ، فقال في « مراتب الإجماع » (ص١٣) بعد ذكر أبي الهذيل وابن الأصم وبشر بن المعتمر ، وغيرهم من زعماء المعتزلة ، وطوائفَ من الخوارج وأهل الرفض : (ونحن وإن كنا لا نكفِّر كثيراً ممَّن ذكرنا ، ولا نفسِّقُ كثيراً منهم ، بل نتولَّىٰ جميعَهم ، حاشا من أجمعت الأمة علىٰ تكفيره) ، ثم علل عدم اعتبارهم في الإجماع .

واليهودِ ، والنصارىٰ ، والمجوسِ .

ويَلزمُ عبيدَ الله بن الحسن : تصويبُ الخوارج في تكفير علي وعثمانَ وعائشةَ رضي الله عنهم ، وفي قولهم باستحلال دماءِ مخالفيهم ، فهم إذاً مصيبون في سفك دم عبيد الله بن الحسن وانتهاك حريمه لو فعلوه ، وألا يكونَ عليهم في ذلك عتبٌ ، ولا لائمةٌ ولا إثمٌ ![1] .

وحكىٰ زُرْقانُ في « مقالاته » : أن المرجئةَ لا تؤثِّم أهلَ التأويل ؛ لأنهم قاسوا فغلِطوا ، وهم غيرُ عالمين بغلطهم ، ولا يجوزُ أن يفسَّقَ من لا يعلمُ أنه فاسقٌ .

قال عبدُ القاهر :

أخطأ زرقانُ في هٰذه الحكاية عن المرجئة ؛ لأن المشهورَ من قول المرجئة تفسيقُ الخوارج في سفكهم دماءَ المسلمين وإن كانوا متأوِّلينَ[2] ، وقد قال أبو شِمْر المرجئُ فيمن خالفه في باب القدر وفي عدله وتوحيده الذي يدَّعيهِ : إنه كان كافراً وإن كان متأوِّلاً[3] .

وقال أكثرُ المعتزلة : إن كلَّ متأوِّلٍ أدَّاهُ تأويلُهُ إلىٰ تشبيه الله عزَّ وجلَّ بخلقه ، أو تجويرِهِ في فعله ، أو تكذيبه في خبره . . فهو كافرٌ ، وتأويلُهُ كفرٌ منه .

---

(١) أراد : أن قياس الظاهرية مطَّرد ، بخلاف قياس العنبري ، إلا أن العنبري خَصَّ قياسه بالإجماع كما سبق تعليقاً .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٧٦ـ٤٧٧) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٤٣ ، ٤٧٧) .

وقالوا : بتكفير أصحابنا في قولهم : خلقَ أعمالَ العبادِ[1] ، وبإثبات الرؤيةِ لله عزَّ وجلَّ ، وإثباتِ صفاته الأزليَّة .

قالوا : وربما صارُ المتأوِّلُ بتأويله فاسقاً لا كافراً ؛ كتأويل الخوارج في قتل المسلمينَ وأخذِ أموالهم ، وهـٰذا قولُ أبي الهذيل والجبائيِّ وأكثرِ المعتزلة .

وهـٰؤلاء يلزمهم : ألا يُكفَّرَ الخارجيُّ الذي يقول بتكفير المعتزلة ، فلا يكونُ في تكفيرهم كافراً .

وقال عبادُ بن سليمانَ الصيمريُّ : بتكفير أصحابنا في القَدَرِ ، وفي إثبات صفات الله عزَّ وجلَّ ، وإثباتِ رؤيته ، وتكفيرِ من شكَّ في فساد قولنا .

وقال : فإن قال قائل : أعلمُ أن ذلك خطأ ، ولا أدري هل هو كفرٌ أم لا . . فهو ضالٌّ غيرُ كافرٍ ، والشاكُّ في تسمية اليهود والنصارىٰ وأهل الملل الخارجة عن الإسلام كفَّاراً . . كافرٌ لا محالة .

واختلف قولُ أبي هاشم صاحبِ الذَّمِّيَّة في هـٰذا الباب ؛ فقال في بعض كتبه : (قد غَلِطَ من كفَّرَ الجبريَّ في قوله بالجبر ؛ لأن اعتقادَهُ للجبر لا يخرجُهُ عن أن يكونَ عالماً بالله عزَّ وجلَّ بدلائله ؛ [فإنه] اعتقدَ أنه هو الخالقُ لأعمال العباد[2] ، وإنما جَهِلَ ما وقع من العباد ، وذلك لا يمنعُهُ من العلم بالله عزَّ وجلَّ) .

---

(١) فهي وجوداً لله وحده ، وللمكلَّف منها الكسب فحسب .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فإذا) .

وقال في موضعٍ آخرَ : (إن الجبريَّ لا يمكنُهُ الاستدلالُ علىٰ إثبات الصانع ؛ لأنه لا يثبتُ في الشاهد مُحدِثاً سواه ، وإذا أجاز مقدوراً بين قادرينِ أفسدَ علىٰ نفسه دَلالةَ التمانعِ في التوحيد ، وإذا زعم أن الإلـٰهَ يخلقُ الظلمَ والكفرَ والقبيحَ لم يأمن أن يكونَ قد أظهر المعجزةَ على الكذَّابينَ ؛ ليُغويَ بهم عن الدين ، ومن لا سبيلَ له إلى الاستدلال على الصانع وتوحيدِهِ ، وعلىٰ صحَّةِ النبوَّةِ علىٰ أصله . . فهو كافرٌ) ، فأوجبَ بهـٰذا القول تكفيرَ أصحابنا .

وقد قال قبل هـٰذا : (إن الجبريَّ عالمٌ بالله عزَّ وجلَّ ، وإنما جَهِلَ ما وقعَ من العباد ، وذلك لا يخرجُهُ عن العلم بالله عزَّ وجلَّ وبتوحيده) !

وجمعَ بين هـٰذين القولين المتناقضينِ في مقدار ورقتينِ من كتابٍ واحد !

وقال بشرُ بن المُعتَمِر وأتباعُهُ من القدريَّة : إن المتأوِّلَ من كلِّ مذهبٍ إذا خالف الحقَّ الذي أُمِرَ به . . فاسقٌ ، إلا المتأوِّلَ في الجبر والتشبيه ؛ فإنه كافرٌ .

وقال بكرُ ابن أخت عبد الواحد : إن المتأوِّلَ المخطئَ منافقٌ ، شرٌّ من عابدِ وثنٍ .

وزعم : أن علياً وطلحةَ والزبيرَ صاروا مشركينَ منافقينَ بما كان منهم من التأويل في الحرب ، وهم مع ذلك في الجنَّة ! لما رُويَ أن الله عزَّ وجلَّ قال لأهل بدر : « اعملوا ما شئتُمْ ؛ فقد غفرتُ لكم »(١) .

---

(١) رواه البخاري (٣٠٠٧) ، ومسلم (٢٤٩٤) من حديث سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

وزعم بعضُ الشيعة : أن المتأوِّلينَ مشركون ؛ لأنهم عاندوا الحُجَّة(١) .

وقالت الزيديَّةُ والإباضيَّةُ من الخوارج : إن المتأوِّلينَ كفَّارُ نعمةٍ(٢) .

وزعم الباقون من الخوارج : أنهم كفَّارٌ مشركون(٣) .

وأما أصحابُنا : فإن شيخَنا أبا الحسن الأشعريَّ رحمه الله تعالىٰ(٤) ، وأكثرَ الفقهاءِ والمتكلِّمينَ من أهل السنَّةِ والجماعةِ قالوا : بتكفير كلِّ مبتدعٍ كانت بدعتُهُ كفراً أو أدَّتْهُ إلىٰ كفرٍ(٥) .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٧٣ ، ١١٠) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠١) .

(٤) انظر « نهاية المرام » (ص٣٠١) ، وقد نقل عن الأستاذ ابن فورك أنه قال : (وليس لشيخنا أبي الحسن رحمه الله كلامٌ في التكفير ، لا في إثباته ، ولا في نفيه ، إلا أنَّا تتبعنا كتبه ، واستدللنا بألفاظه علىٰ أن مذهبه تكفير المتأوِّلين) .

(٥) أما تكفيره وتكفيرهم من كانت بدعته كفراً فمسلَّمٌ ، وأما ما أدَّت إلىٰ كفرٍ فالمسألة خلافية عندهم ؛ فمن قال بأن لازم المذهب مذهبٌ . . كفَّرَهم بذلك ، ومن قال بأنه ليس بمذهب ؛ وهو المعتمد عند محققي أهل السنة . . لم يكفِّرهم ، ولهـٰذا قال الإمام الأشعري في طالعة كتابه « مقالات الإسلاميين » (ص١) : (اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ، ضلَّلَ فيها بعضهم بعضاً ، وبَرِئَ بعضُهم من بعض ، فصاروا فرقاً متباينين ، وأحزاباً متشتتين ، إلا أن الإسلام يجمعُهم ويشتمل عليهم) .

وقد فصَّلَ إمام الحرمين الجويني في « أجوبته علىٰ أسئلة عبد الحق الصقلي » (ص٥٤ـ ٥٧) في بيان حكم المخالفين في الصفات النفسية والمعنوية وأحكامها ؛ فقال :

(فأما الصفات التي اختلفوا فيها وفي حكمها : فمنها الإرادة ، فإن الكعبيَّ ومعتزلةَ بغداد نفوا كونه تعالىٰ مريداً على التحقيق ، وقالوا : إن سميناه مريداً أردنا به كونه عالماً أو آمراً ، علىٰ تفصيل لهم) ، ثم قال : (فما جرىٰ هـٰذا المجرىٰ : قطع شيخنا فيه بالتكفير ، ونزَّلَ نفيَ اتصاف الذات بالصفات الثابتة قطعاً بمثابة نفي الصفة النفسية ، =

. . . .

= واختلف جواب القاضي في ذلك) .

ثم قال : (فأما الاتفاق في الأحكام مع الخلاف في الصفة : فهو نحو اتفاقنا مع المعتزلة علىٰ أن الله عالم قادر حيٌّ مدرك ، مع إثباتنا الصفاتِ ونفي المعتزلة إيَّاها .

فمذهب شيخنا : أن نافي الصفات بمثابة نافي أحكامها ، وقد أجمعت الأمة : علىٰ أن من نفىٰ كونَ القديم عالماً قادراً حيّاً فهو كافر ، ونفيُ العلم بمثابة نفي كونه تعالىٰ عالماً) ، وقال : (والصحيح عندي : الحكم بتكفير نافي الصفات) .

ثم قال : (وأما ما ذكره القاضي عند امتناعه من التكفير : فإن ذلك يفضي إلىٰ تكفيرِ كثير من أئمتنا ! وهـٰذا من أعظم الغُصَص ؛ فإن الله قد عصم أهل الحق عن اختلاف يفضي إلى التكفير والتبري ، ومآل اختلافهم إلىٰ عبارات لا يعظم موقعها في المعاني) .

إلا أن إمام الحرمين الجويني اختار في « نهاية المطلب » (١٨/١٩) عدمَ تكفير المعتزلة ، ونقل مثله عن الشافعي ؛ فقال : (وأنا أقول : لا سبيل إلىٰ تكفير المعتزلة ومن في معناهم من أهل الأهواء ، وقد نصَّ الشافعي في مجموعاته علىٰ قبول شهادتهم ، وما نُقلَ عنه من تكفيرهم فهو محرَّفٌ ، وظني الغالب أنه ناظرَ بعضهم ، فألزمَهُ الكفرَ عن حجاج ، ولم يحكم بكفره) .

وعدمُ تكفيرهم هو ما حقَّقهُ حُجَّة الإسلام الغزالي في « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص٤٠٧) ، فقال بعد أن ذكر المعتزلة والمشبهة وفرق أهل الأهواء سوى الفلاسفة : (فهـٰؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد ، والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه : الاحترازُ من التكفير ما وجد إليه سبيلاً) .

ونقل الإمام النووي في « المجموع » (٤/ ٢٥٤) عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني القولَ بتكفير المعتزلة ، وعدم تكفير الخوارج .

وقال الإمام الماوردي في « الحاوي الكبير » (١٦٨/١٧) : (وهـٰذا فصلٌ قد اختلط كلامُ أصحابنا فيه ممن تفرَّدَ بالفقه دون أصوله ، فوجب أن تقرر قاعدته ليعلم بها قول المختلفين ، وما يوجبه اختلافهم فيه من تعديل وتفسيق وتكفير) ، ثم قرَّر : أن من ينطلق عليه اسم الإسلام ؛ ممن صدق النبي صلى الله عليه وسلم واتبعه ، وصلَّىٰ إلىٰ قبلته . . ينقسمون إلىٰ ثلاثة أقسام : موافق ، ومتَّبع ، ومخالف ، ثم جعل المخالف في الاعتقاد مخالفاً لأصول الأصول ؛ وهي المعلومة بالضرورة والقطع ، وهـٰذا يجب =

كقول من يزعمُ : أن معبودَهُ صورةٌ ، أو له حدّاً ونهايةً ، أو يجوزُ عليه الحركةُ والسكونُ ، أو أنه روحٌ ينتقلُ في الأجساد ، وأنه يجوزُ عليه الفناءُ أو علىٰ بعضه ، أو قال : إنه ذو أبعاض وأجزاء[1] .

وكقول المعتزلة : بنفي علم الله عزَّ وجلَّ ، وقدرته ، وحياته ، وسمعه ، وبصره ، ورؤيته ، وقولِهم : بحدوث إرادته وكلامه ، وإثباتِهم خالقينَ كثيرينَ غيرَ الله عزَّ وجلَّ .

لأن نفيَ علمه وقدرته يوجبُ إحالةَ كونه قادراً عالماً ، وإحالةَ الرؤية عليه توجبُ إبطالَ وجوده ، والقولَ بحدوث كلامه يوجبُ أن يكونَ كلامُهُ من جنس كلام الناس ، وأن يكونَ الناسُ قادرينَ علىٰ معارضة القرآن بمثله ، وذلك يبطلُ إعجازَ القرآن ، وكونَهُ دليلاً علىٰ صدق نبيِّنا صلى الله عليه وسلم[2] .

وأن من أثبتَ خالقاً للخير والشرِّ غيرَ الله عزَّ وجلَّ فهو القدريُّ الذي أخبرَ الرسولُ عليه السلام بأنه من مجوس هـٰذهِ الأمَّةِ[3] ، ونهىٰ عن مناكحتِهِ والصلاةِ عليه .

= تكفيره ، ومخالف لفروع الأصول فهو على الخلاف في التكفير .
وسيأتي في الفصل التالي حكم معاملة أهل الأهواء وكلام الفقهاء في المسألة .

(١) كما ذهب إلىٰ بعض ذلك أو كله : الهشامية ، والبيانية ، والحلولية ، والكرامية ، وغيرهم من فرق التشبيه والتجسيم .

(٢) إلا أن هـٰذه اللوازم كلَّها لا يلتزمها أهل الاعتزال .

(٣) رواه أبو داود (٤٦٩١) من حديث سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ، وابن ماجه (٩٢) من حديث سيدنا جابر بن عبد الله رضي الله عنهما ، وتمامه عند أبي داود : « إن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم » .

وذلك : أن قولَ القدريَّة يضاهي قولَ المجوسِ ، بل يزيدُ عليه كفراً ؛ لأن المجوسَ إنما قالت بخالقينِ ؛ أحدُهما : يخلقُ الخيرَ ، والآخرُ : يخلقُ الشرَّ ، وقالت القدرية بخالقينَ كثيرينَ ، وزعموا : أن العبادَ يقدرونَ علىٰ ما لا يقدرُ الله عليه ، وأن الله يريدُ كونَ الشيء فلا يكونُ ، ويكرهُ كونَ الشيء فيكونُ ، وهـٰذه صفةُ المقهورِ العاجزِ .

ويلزمُ المعتزلةَ علىٰ أصلها : إكفارُ النظَّامِ في أن القرآنَ جسمٌ من الأجسام[1] ، يتصلُ بأشكالٍ مُدرَكةٍ ويُداخِلُ أضدادَهُ ، حتىٰ يهجمَ علىٰ روح السامعِ له[2] ؛ لأن هـٰذا يوجبُ عندنا وعندهم استحالةَ كونه متكلِّماً آمراً ناهياً شارعاً ؛ لاستحالة كونِ المتكلِّمِ متكلِّماً بجسمٍ من الأجسام .

ويلزمُهم : إكفارُهُ في قوله : بنفي النهايةِ في أجزاء العالم[3] ؛ لأن ذلك يوجبُ عندنا وعندهم نفيَ حدوثِها ونفيَ صانعِها[4] .

وإذا قال النظَّامُ : بأن أحداً لا يعلمُ جسماً إلا بالحسِّ ، وأن من سمعَ بأخبار الأنبياء وغيرهم فإنما يعلمُهم بانفصالِ أجزاءٍ منهم واتصالها بهم . . فقد لزمه : إذا سمعَ أهلُ الجنَّة بأخبار أهلِ النارِ . . أن تكونَ أجزاءٌ من أهل النارِ قد انفصلت عنهم ودخلت الجنَّةَ ، واتصلت بأجسام أهل الجنَّة وداخلَتْها ، وإذا سمعَ أهلُ النارِ بأخبار أهلِ الجنَّةِ ومن فيها من الأنبياء

---

(١) لأنه يرىٰ أن الصوت جسمٌ من الأجسام . انظر (١/ ٦٩٥) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩١ ، ٣٨٤) .

(٣) انظر (٢/ ١١٠) .

(٤) إذ الحادثُ له أوَّلٌ يبدأ منه ضرورةً ؛ لأن العقل يحيل دخول ما لا نهاية له في الوجود الحسيِّ الحادث ، ولو كان كذلك لكان قديماً ، والقديم مستغنٍ عن الصانع .

والأولياء . . أن يكونَ بعضُ أجزاء الأنبياء والأولياء ينفصلُ عنهم ، ويداخلُ أجسامَ أهلِ النارِ في النار ، وهـٰذا كلُّهُ كفرٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

ويلزمُهم : إكفارُ ثُمامةَ بن أشرسَ في قوله : إن المتولِّداتِ أفعالٌ لا فاعلَ لها[1] ؛ لأن ذلك يوجبُ استغناءَ جميع الحوادثِ عن صانعٍ وفاعلٍ ، ونفيُ الصانع كفرٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

ويلزمُهم : إكفارُ الجاحظِ وكلِّ من قال منهم : إن المعرفةَ ضروريَّةٌ[2] ؛ لأن ذلك يوجبُ ألا يكونَ أحدٌ مأموراً بمعرفة الله عزَّ وجلَّ ، ولا مزجوراً عن الجهل به ، ولا مثاباً علىٰ معرفته ، ولا معاقباً علىٰ تركها .

وإكفارُ الجاحظِ أيضاً بقوله : إن النارَ في الآخرة تَجذِبُ أهلَها إلىٰ نفسها بطبعها[3] ؛ لأن ذلك يُوجِبُ ألا يُوجَبُ العقابُ من قِبَلِ الله عزَّ وجلَّ ، ويُوجِبُ نسبةَ الأفعال إلى الطبائع .

ويلزمُهم : إكفارُ مَعمرٍ في قوله : إن المَوَاتَ يفعلُ بطبعه ما لا نهايةَ له من الأعراض في كلِّ حالة[4] ؛ لأن هـٰذا يُفسِدُ الاستدلالَ علىٰ أن الصانعَ حيٌّ عالمٌ قادرٌ بأفعاله .

وفي قوله : إن الإنسانَ غيرُ هـٰذا الجسدِ ، وغيرُ روحه ، وإنه حيٌّ عالمٌ قادرٌ مختارٌ ، وليس بمتحرِّكٍ ولا ساكنٍ ، وإنه لا يجوزُ عليه شيءٌ من

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٧) وما تقدم (١/ ٦٢٥) .

(٢) انظر (٢/ ٤٧٦) .

(٣) انظر (١/ ٣٥٣) ، (٢/ ١٦٤) .

(٤) انظر (١/ ٦٢٦) .

الأوصاف الجائزةِ على الأجسام ؛ لأنه في هـٰذا القول قد وصفَ الإنسانَ بصفةِ ربِّهِ عزَّ وجلَّ ، وشبَّهَهُ به .

ويلزم البصريِّينَ منهم : إكفارُ البغداديِّينَ منهم في قولهم : إن الله لا يقدرُ علىٰ صلاحٍ أصلحَ ممَّا فعلَهُ يستصلحُ به عبادَهُ على الزيادة فيه[1] ؛ لأن ذلك يوجبُ عندنا وعندهم تناهيَ مقدوراته[2] .

ويلزمُهم : إكفارُ الإسكافيِّ والكعبيِّ : في نفي إرادة الله عزَّ وجلَّ[3] ؛ لأن ذلك يوجبُ أن تكونَ أفعالُهُ واقعةً منه علىٰ طريق السهو والغفلة .

ويلزمُ البغداديِّينَ منهم : إكفارُ البصريِّين منهم في هـٰذه المسألة ، وفي القدرة على الأصلح ؛ لأن الوصفَ بالإرادة عندهم يوجبُ الضميرَ والفكرةَ ، وذلك من صفات الأجسام ، وقالوا : لو قدرَ علىٰ صلاحٍ أصلحَ ممَّا فعلَهُ ثمَّ لم يفعله . . وجب بخلُهُ به ، وأن يكونَ قد أراد استفسادَهم[4] ، وذلك كفرٌ عندهم ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

ويلزمُ البصريِّينَ منهم : إكفارُ البغداديِّينَ في قولهم : إن الله لا يرىٰ شيئاً ، وعلى البغداديِّينَ إكفارُ البصريِّينَ في قولهم : إنه يَرىٰ ولا يُرىٰ ؛ لأن كونَهُ رائياً يقتضي عند البغداديِّينَ : جوازَ كونه شامّاً ماسّاً ذائقاً[5] .

---

(١) انظر (٢/ ١١٠) .
(٢) انظر ما تقدم تعليقاً (٢/ ٦٤) .
(٣) انظر « الفرق بين الفرق » (ص١٨١ ـ ١٨٢) .
(٤) انظر (٢/ ٦٣) .
(٥) نقل الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٥٠٣) عن بغدادية المعتزلة إثبات كونه تعالىٰ رائياً مدركاً مبصراً بنفسه ، وقد نبه الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق »=

ونحن نكفِّرُ الفريقينِ منهم في قولهم : إن الله سبحانَهُ وتعالىٰ لا يَرىٰ نفسَهُ ، مع اختلافهم في رؤيته لغيره[(١)] .

ويلزمُ جمهورَهم : إكفارُ هشام الفُوْطيِّ وعباد بن سليمانَ في قولهما : إن الأعراضَ لا يدلُّ شيءٌ منها على الله عزَّ وجلَّ[(٢)] ، مع قولهما : بأنه خالقٌ لبعضها ؛ لأن ذلك معنىٰ قول القائل : إن الأجسامَ لا تدلُّ عليه وإن كان هو خالقاً لها .

ويلزمُهم : إكفارُ الأصمِّ ؛ لقوله بنفي الأعراض[(٣)] ؛ لأن ذلك يبطلُ الدَّلالةَ علىٰ حدوث الأجسام وإثباتِ صانعها ؛ لأنه إذا نفى الأعراضَ لزمه ألا يكونَ الإنسانُ فاعلَ طاعةٍ ولا معصيةٍ ، ولا يكونَ حينئذٍ مُثاباً ولا مُعاقباً .

ويجبُ على الجبائيِّ تكفيرُ ابنه أبي هاشم في قوله : إن الله عزَّ وجلَّ لم يكره السجودَ الذي أمرَ به قُرْبةً إليه [أن] يُفعَلَ للصنم ولا نهىٰ عنه[(٤)] ؛ بناءً علىٰ أصله : في أن الشيءَ يصحُّ أن يكونَ مراداً مكروهاً من وجهينِ[(٥)] ؛

= (٣٣٥) علىٰ معنىٰ إثباتهم كونه سبحانه بصيراً ؛ فقال في معرض كلامه عن صفتي السمع والبصر : (وهـٰذا خلاف قول القدرية البغدادية في دعواهم : أن الله ليس براءٍ ولا سامع على الحقيقة ، وإنما يقال : يرىٰ ويسمع ؛ علىٰ معنىٰ : أنه يعلم المرئي والمسموع) .

(١) فأثبت بصرية المعتزلة كونه سبحانه رائياً لغيره فيما لا يزال ، ونفىٰ ذلك البغدادية منهم . انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٥/ ٢٤١) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٢٥ ـ ٢٢٦) .

(٣) انظر (١/ ٢٢٥) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وأن) .

(٥) قال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٩٢) في تعداده لمقالات أبي هاشم : (ولما ارتكب قوله : بأن الشيء الواحد لا يكون مراداً من جهة مكروهاً من=

قال : (فإذا أرادَ الله عبادةَ العبد له لم يكرهْها للصنم والشمس والقمر !) .

والعجبُ من تشنيع أبي هاشم علينا في قولنا : إن الله عزَّ وجلَّ مريدٌ لِمَا يوجدُ من المعاصي ، مع قوله : بأنه ما كرهها !

ويلزمُ المعتزلةَ كلَّها : تكفيرُ أبي هاشم في قوله بالأحوال ؛ لأن ذلك عندهم [يوجب] أن تكونَ قديمةً أو مُحدَثةً[1] ، وكلاهما كفرٌ عندهم ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

ويلزمُهم أيضاً : تكفيرُهُ في قوله : باستحقاق العقاب علىٰ ذنبٍ ؛ بألا يفعلَ المأمورُ ما وجب عليه[2] ؛ لأن ذلك يوجبُ عندهم تجويرَ البارئ سبحانه وتعالىٰ في فعله ، وذلك كفرٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

ويلزمُهم : تكفيرُهُ بإجازته تعرِّيَ الأجسام عن جميع الأعراض سوى الأكوان[3] ؛ لأن ذلك يوجبُ إجازةَ تعرِّيها عن الأكوان أيضاً[4] ، وفي ذلك إبطالُ الدَّلالةِ علىٰ حدوثها .

ويلزمُهم : تكفيرُهُ في قوله : بأن التوبةَ عن الكبائر لا تصحُّ مع الإقامة

= جهة أخرىٰ . . حلَّت علىٰ نفسه مسائلُ فيها هدم أصول المعتزلة ، وقد ارتكب أكثرها) ، ثم شرع في تعدادها ، وذكر منها هـٰذه المسألة .

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (يجب) .

(٢) كذا العبارة في جميع النسخ ، وقد تقدم تعليقاً (١/ ٢٨٢) نقلاً عن الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٨٥) : أن أبا هاشم وأصحابه سموا بالذَّميَّةِ ؛ لقولهم باستحقاق الذم لا علىٰ فعل ؛ يعني : فعله هو ، فيلزم علىٰ قولهم هـٰذا : أن يكون المرء عاصياً من غير معصية .

(٣) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٦٢) ، و« التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص١٢٤) .

(٤) إذ لا يمكن الاستفصال والمفارقة بينها وبين سائر الأعراض .

علىٰ بعضها ، وأن كافراً لو دخل في دين الإسلام بدليله ، وأتىٰ جميعَ الطاعات ، إلا أنه لم يردَّ عشَرةَ دراهمَ كانت عليه في حال كفرِهِ علىٰ صاحبها ، مع إمكان الردِّ من غير استحلالٍ . . أنه باقٍ على الكفر ، مستحقٌّ لعقاب الكفر على التأبيد ، مع اعترافه بدين الإسلامِ ، وعملِهِ بأركانه[1] ، وهـٰذا كلُّهُ كفرٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ[2] .

وأما الروافضُ : فيجب إكفارُ جماعةٍ منهم ؛ كهشام بن الحكم في قوله : إن معبودَهُ جسمٌ طويلٌ عريضٌ عميقٌ ، له لونٌ وطعمٌ وريحٌ ، وإنه يجوزُ عليه الحركةُ والسكونُ[3] .

وهشامِ بن سالم الجواليقيِّ في قوله : إن معبودَهُ نورٌ أسودُ ، له وَفْرةٌ سوداءُ ، وإنه علىٰ صورة الإنسانِ[4] .

ويونسَ القُمِّيِّ في قوله : إن الله عزَّ وجلَّ تحملُهُ حملةُ عرشه وإن كان أقوىٰ منهم ، كما أن الكُرْكيَّ تحملُهُ ساقاه وهو أقوىٰ منهما[5] .

وزرارةَ بن أعينَ في قوله : إن الله عزَّ وجلَّ لم يكن في الأزل حيّاً

---

(١) انظر (١/ ٧٢٧ـ ٧٢٩) .

(٢) وقد أورد الإمام المصنف تكفير المعتزلة بعضهم لبعض في مواطن كثيرة من « الفرق بين الفرق » ، وقال في (ص١٩٨) منه : (وقد حكىٰ أصحاب المقالات : أن سبعة من زعماء القدرية اجتمعوا في مجلس ، وتكلموا في قدرة الله تعالىٰ على الظلم والكذب ، وافترقوا علىٰ تكفير كلِّ واحدٍ منهم لسائرهم) ! ثم أورد الإمام المصنف خبرهم ، وذكر فيه هـٰؤلاء السبعة ؛ وهم : النظام ، وأبو علي الأسواري ، وأبو الهذيل ، وبشر بن المعتمر ، وأبو موسى المردار ، وجعفر بن حرب الأشج ، وأبو جعفر الإسكافي .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٠٧) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٤) .

(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥) .

عالماً قادراً سميعاً بصيراً[1] .

وشيطانِ الطاقِ في قوله : إن الله عزَّ وجلَّ لا يعلمُ الشيءَ إلا إذا أرادَهُ وقدَّرَهُ[2] .

وجميعِ الكَيْسَانيَّةِ منهم : في إجازتها البَداءَ على الله عزَّ وجلَّ[3] .

فأما القائلون منهم : بالرجْعة ، أو بتناسخ الأرواح ، أو بانتقال روحِ الإلـه في الأئمَّة ، أو بكون الأئمَّة آلهةً ، أو بالغلَطِ في الوحي إلىٰ محمد دون عليٍّ[4] . . فهم مع القرامطةِ الباطنيَّةِ خارجون عن ملَّة الإسلامِ ، وأحكامُهم أحكامُ المرتدِّينَ .

وتكفيرُ الخوارج واجبٌ ؛ لتكفيرهم جميعَ الأمَّة سواهم ، ولتكفيرهم عليّاً وعثمانَ وطلحةَ والزبيرَ وعائشةَ ، وأتباعَ الفريقينِ .

مع إجازة العجاردةِ والميمونيَّةِ منهم : نكاحَ بناتِ البنين ، وبناتِ البنات ، وبناتِ أولاد الإخوة والأخوات[5] .

ومع قول اليزيديَّة منهم : بانتظار نبيٍّ من العجم ينسَخُ بشريعته شريعةَ محمد صلى الله عليه وسلم[6] .

ويجب إكفارُ الجهميَّة بنفيها علمَ الله تعالىٰ وقدرتَهُ ، وفي قول من قال

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦) .
(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٧) .
(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٩) ، وما تقدم تعليقاً (٢/ ٢٦٠) .
(٤) وقال ببعض ذلك أو كله : الجناحية ، والخطابية ، والمعمرية ، وغيرهم . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٦ ، ١١) .
(٥) انظر (٣/ ٣٤) .
(٦) انظر (٣/ ٣٨) .

منهم : بحدوث علمه ، وفي قول جميعهم : بفَناء الجنَّة والنار[١] .

ويجب تكفيرُ النجَّاريَّة في قولها : بنفي الصفات الأزليَّة عن الله سبحانه وتعالىٰ[٢] ، وفي قولها : إن القرآنَ جسمٌ إذا كُتِبَ ، عرضٌ إذا قُرِئَ[٣] .

ولا إشكالَ لذي لبٍّ في تكفير الكراميَّة ؛ مُجسِّمةِ خراسانَ في قولها : إن الله تعالىٰ جسمٌ ، له حدٌّ ونهايةٌ من تحته ، وإنه مماسٌّ لعرشه ، وإنه مَحَلٌّ للحوادث ، وإنه يَحدُثُ فيه قولُهُ وإرادتُهُ ، ومماسَّتُهُ لِمَا يماسُّهُ ، ورؤيتُهُ واستماعُهُ لِمَا سمعَهُ ، وإنه لا يقدرُ علىٰ شيء سوى الأعراضِ التي تَحدُثُ في ذاته ، دون ما يحدثُ في غيره أو يحدثُ لا في محلٍّ[٤] .

والحمدُ لله الذي عصمنا من هـٰذه البدع الموجبةِ للتكفير ، والله أعلم[٥].



---

(١) انظر أقوال الجهمية في « مقالات الإسلاميين » (ص٢٧٩ ـ ٢٨٠) .

(٢) وقول النجارية فيها كقول المعتزلة في الجملة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٨٥) .

(٣) انظر (٢/ ٩٩) .

(٤) وقد ساق الإمام المصنف جملة كبيرة من أقوال الكرامية في مواطن متفرقة من هـٰذا الكتاب ، وانظر « الفرق بين الفرق » (ص٢١٥) وما بعدها .

(٥) وقد عقد العلامة العضد الإيجي في « المواقف » (ص٣٩٢) مقصداً مفرداً تحدَّث فيه عن إكفار المخالفين من أهل القبلة ، وبيَّنَ أنهم لا يكفرون ، ودافع عنهم ووجَّهَ كلامهم وذكر حقيقة معتقدهم بكل حرصٍ وغيرة ، وأقرَّ إسلامَ أهل القبلة من المعتزلة والمجسمة والروافض والخوارج ، ولم يلتفت إلى المنتسبين إلى الإسلام وليسوا منه ، ولذلك علَّقَ السيد الشريف في « شرح المواقف » (٢/ ٤٦٣) بقوله : (لـٰكنَّا إذا فتَّشنا عقائد فرق الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً ؛ كالعقائد الراجعة إلىٰ وجود إلـٰه غير الله سبحانه وتعالىٰ ، أو إلىٰ حلوله في بعض أشخاص الناس ، أو إلىٰ إنكار نبوة محمد عليه السلام ، أو إلىٰ ذمِّهِ واستخفافه ، أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية) .

الفصل العاشر
في بيان حكم معاملة أهل الأهواء
وموارثتهم وقتلهم وسبي ذراريهم

[أقوالُ أهلِ الأهواءِ في معاملاتِهم معَ مخالفيهم]

قالت المعتزلةُ كلُّها : بإكفار أهلِ السنَّة والجماعة ؛ من أصحاب الحديثِ ، وأصحاب الرأي ؛ لقول الفريقينِ : بإثبات الرؤيةِ ، وإثبات العلمِ والقدرةِ والحياةِ والبقاءِ لله عزَّ وجلَّ .

ولقولهما : بأن القرآنَ كلامُ الله غيرُ مخلوقٍ ولا مُحدَثٍ .

ولقولهما : إن الله عزَّ وجلَّ هو الخالقُ للخير والشرِّ من أكساب العباد وغيرهم ، وإنه لا خالقَ غيرُهُ ، ولا مخترعَ سواه ، وإن ما شاء كانَ ، وما لا يشاءُ لا يكونُ(١) .

وسَمَّوا من قال بهٰذه الأصول التي ذكرنا : مُشبِّهاً مُجبراً ، وزعموا : أن إثباتَ صفات لله تشبيهٌ ، وإفرادَهُ بالخلق والاختراع إجبارٌ ، وأفتَوا بعد ذلك بتكفير المشبِّهةِ والمُجبِرةِ ، وهم يعنون بهما أهلَ السنة والجماعة الذين ذكرناهم .

---

(١) قوله : (وما لا يشاء) كذا في جميع النسخ ، وقد سبق (٢/ ٥٥٣) : (وما لم يشأ) .

وزعموا : أنه تجبُ استتابتُهم ، فإن تابوا وإلا قتلوا .

وزعموا أيضاً : أنه لا تَحِلُّ مناكحتُهم وأكلُ ذبائحهم .

وكان ثُمامةُ يقولُ : بجواز نكاحِ المجبرة والمشبِّهة ، وأنزلَهم في ذلك منزلةَ أهلِ الكتاب .

وقال أبو هاشم : إن المجبرةَ والمشبِّهةَ بمنزلة الكتابيِّ إذا لم يولد من معتزليٍّ ، فأما إذا وُلِدَ ممَّن يقول بالاعتزال فهو مرتدٌّ ، وحكمُهُ حكمُ المرتدِّينَ .

وقال محمد بن شبيب البصريُّ : إن المشبِّهَ كافرٌ ، والمجبرَ ليس بكافرٍ .

وقال الإسكافيُّ : إن كُفْرَ المجبر أعظمُ من كُفْرِ المشبِّه ، إلا أن يكونَ المشبِّهُ مجبراً ، وبه قال الجاحظُ والكعبيُّ .

واختلفت القدريَّةُ في مواريث أصحابنا وسائرِ مخالفيهم :

فمنهم من قال : إن ميراثَهم لورثتهم على حكم المواريثِ .

ومنهم من قال : مواريثُهم لبيت المال .

واختلفوا أيضاً في تكفير الشاكِّ في تكفير مخالفيهم :

فقال أبو موسى المُرْدارُ : بكفر الشاكِّ في كفرهم ، وكذلك حكمُ الشاكِّ في الشاكِّ .

وقطعَ آخرون منهم : بتكفير الشاكِّ الثاني ، وبه قال الإسكافيُّ .

وقال الجبائيُّ : لا يكفرُ الشاكُّ الأوَّلُ .

وتوقف الكعبيُّ في الشاكِّ الأوَّل .

واختلفوا أيضاً في معرفة من أدّاه تأويلُهُ إلى الكفر بالله عزَّ وجلَّ :

فقال أكثرُهم : إنه غيرُ عارفٍ بالله تعالىٰ .

وقال الإسكافيُّ : أما المشبِّهُ فلا يعرف الله عزَّ وجلَّ ، وأما المجبرُ الجهميُّ فإنه يعرفه ، والمجبرُ النجّاريُّ لا يعرفه .

وقد اختلفوا أيضاً في أنهم هل هم من أهل الملَّةِ أم لا :

فقال بعضُهم : [ليسوا] هم من أهل الملَّةِ[1] ، ولا من أهل الصلاةِ ، ولا من الأمَّة ما لم يكفِّرُوا من جهتهم [من جحدَ] بالله عزَّ وجلَّ ورسولِهِ عليه الصلاة والسلام وجحدَ التنزيلَ[2] ، وبه قال الكعبيُّ[3] .

واختلفوا أيضاً في دفنهم وتكفينِهم والصلاةِ عليهم ، وفي سبيهم :

فمن زعم منهم : أنهم من أهل الملَّةِ . . أوجب الصلاةَ عليهم ودفنَهم ، وحرَّم سبيَهم وسبيَ ذراريهم .

وقال آخرون منهم : إنهم كمن انتقلَ إلى اليهوديَّة والنصرانيَّة ، يُسبَونَ ولا يُصلَّىٰ عليهم .

وقال الجبائيُّ : لا يُصلَّىٰ عليهم ، ولا يُسبَون ولا تُسبىٰ ذراريهم .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ليس) .
(٢) ما بين المعقوفين في (أ) : (بجحده) غير منقوطة ، وفي (ب ، ج) : (يجحد) .
(٣) ولم يذكر المصنف ما يقابل هـٰذا القول .

واختلفوا أيضاً في قتل مخالفيهم غِيلةً :

فقال أكثرُ المعتزلة : يجوزُ ذلك ، وإنما الأمرُ فيه إلى الإمام ، وبه قال الكعبيُّ .

وقال هشامٌ الفُوْطيُّ : يجوزُ لمن كان علىٰ مذهبه[1] إذا ظَفِرَ بمن قد كفرَ عنده وبتأويله ، وأمِنَ علىٰ نفسه المكروهَ . . أن يقتلَهُ غِيلةً ، بل يجبُ ذلك عليه ! وإلىٰ هـٰذا ذهبَ أكثرُ الغاليةِ من الروافض ؛ العِجليّةِ ، والخطَّابيّةِ ، والمغيريَّةِ ، والحربيّةِ[2] ، والمنتسبينَ منهم إلىٰ عبد الله بن معاويةَ بن عبد الله بن جعفر[3] .

فهـٰذه أقوال مخالفينا في معاملاتهم مع مخالفيهم .

[أحكامُ مخالفي أهلِ السنةِ في الفروعِ]

فأما أصحابُنا : فإنهم وإن أجمعوا علىٰ تكفير المعتزلةِ والغلاةِ ؛ من الروافضِ والخوارجِ والنجَّاريَّةِ والجهميَّةِ والمشبِّهةِ . . فقد أجازوا لعامَّة المسلمينَ معاملتَهم في عقود البِيَاعاتِ ، والإجاراتِ ، والرهونِ ، وسائرِ المعاوضاتِ ، دون الأنكحة .

فأما مناكحتُهم ، وموارثتُهم ، والصلاةُ عليهم ، وأكلُ ذبائحهم : فلا

---

(١) يعني : هشاماً الفوطي نفسه .

(٢) الحربية : أصحاب عبد الله بن عمرو بن حرب ، يزعمون : أن روحَ أبي هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفيَّة تحوَّلت فيه ، وأن أبا هاشم نصَّ علىٰ إمامته . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٦) ، وتقدم ذكر العجلية والخطابية والمغيرية (١/ ٣٢٥ ، ٣٢٧ـ٣٢٨) .

(٣) وهم الجناحية . انظر (١/ ٣٢٥) .

يَحِلُّ شيءٌ من ذلك[1] ، إلا الموارثةَ ؛ ففيها خلافٌ بين أصحابنا[2] :

---

(١) ونقل المصنف في « أصول الدين » (ص٣٤٠) الإجماعَ علىٰ أنه لا يحلُّ أكل ذبائحهم، وقال : (وكيف نبيح من لا يستبيح ذبائحنا ؟!) ، وهـٰذا مبني منه علىٰ تكفيرهم .
وقد نقل هـٰذه القطعةَ الإمامُ تقي الدين السبكي في « قضاء الأرب في أسئلة حلب » (ص٥٢٢) ، ثم قال : (ولا شكَّ أن أبا منصور من القائلين بالتكفير ، ودعواه الإجماع : إما أن يكون لعدم اعتداده بالخلاف ، وهو قد نقل الخلاف ، وإما أن يحمل علىٰ قطعه بتكفير بعض الطوائف ، وهـٰذا لا شكَّ فيه ، علىٰ أن في الفرق من لا يتردَّدُ في كفره ، ومنهم من لا يتردَّد في عدم كفره ، ومنهم من هو محل الخلاف ، أو يظهر فيه الخلاف ، فإذا حمل كلام أبي منصور ودعواه الإجماع على الغلاة من كلِّ فرقة.. صحَّ ، غير أنه أطلق المعتزلة ! والمختار : عدم تكفيرهم ، إلا من قال بالقدر ؛ على القول الذي يقول به معبد الجهني ، ومن قال بأن الله لا يعلم الأشياء قبل وقوعها ، وما أشبه ذلك ، ولا شك في كفر هـٰؤلاء ، وأما بقية بدع المعتزلة ؛ كخلق القرآن.. فقد أطلق السلف ـ منهم الأئمة الأربعة ـ تكفيرهم به ، والمتأخرون من أصحابنا ومن المالكية يرون عدم التكفير بذلك) .

(٢) قال الإمام النووي في « روضة الطالبين » (٨/١٠) : (قال الفوراني : ومن شيوخنا من يكفِّرُ أهل الأهواء ، فعلىٰ هـٰذا يحرم الميراث ، قلت : هـٰذا الوجه خطأ ، والصواب المنصوص والذي قطع به الجمهور : أنَّا لا نُكفِّرُهم) ، وقال في « المجموع » (٤/٢٥٤) : (ولم يزل السلف والخلف يرون الصلاة وراء المعتزلة ونحوهم ، ومناكحتهم ، وموارثتهم ، وإجراء سائر الأحكام عليهم) .
والقاعدة في أهل الأهواء : أن كل من قبلت شهادته لم يحكم بكفره ، وقد أشار إلىٰ هـٰذه القاعدة إمامُ الحرمين الجويني في « نهاية المطلب » (١٨/١٩) كما مر قريباً ؛ قال : (وأنا أقول : لا سبيل إلىٰ تكفير المعتزلة ومن في معناهم من أهل الأهواء ، وقد نصَّ الشافعي في مجموعاته علىٰ قبول شهادتهم ، وما نُقلَ عنه من تكفيرهم فهو محرَّفٌ) .
قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٣٤١ـ٣٤٢) : (وأما قبول شهادة أهل الأهواء فقد اختلفوا فيه : فردَّها مالك ، وأشار الشافعيُّ وأبو حنيفة إلىٰ قبولها ، سوى الخطابيّة التي ترىٰ شهادة الزور ، ثم إن الشافعيَّ وقف علىٰ كفر غلاة الروافض ، فأشار في كتاب « القياس » إلىٰ رجوعه عن قبول شهادة أهل الاهواء) ، وسيأتي هـٰذا النص قريباً .

فمنهم من قال : مالُهم لأقربائهم من المسلمينَ[1] ؛ لأن قطعَ الميراث بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يُعدُّ في الملَّةِ ، ولأن خلافَ القَدَريِّ والجهميِّ والنجَّاريِّ والمجسِّم لأهل السنَّة والجماعة . . أعظمُ من خلاف النصارىٰ لليهود والمجوس .

وقد أجمع الشافعيُّ وأبو حنيفةَ : علىٰ وقوع التوارث بين أهل الذمَّةِ مع اختلاف أديانهم[2] ، وكذلك التوارثُ بين المسلم والكافر من أهل الأهواء[3] ، دون الكافر الخارجِ عن الملَّةِ بجحده بالله عزَّ وجلَّ ، أو برسوله ، أو بكتابه .

وهـٰؤلاء يقولون في القرامطةِ والباطنيَّةِ ، وفي الغلاة القائلينَ بالتناسخ وبالغلط في الوحي : حكمُهم حكمُ الخارج عن الملَّةِ وعن حكم الذمَّةِ ، فلا تَحِلُّ موارثتُهم ، ويكون ما خلَّفوهُ فيئاً للمسلمين[4] .

ومنهم من قال : إن حكمَ أهل الأهواء حكمُ المرتدِّينَ ؛ لا يرثونَ ولا يُورثونَ ، ولا يرثُ بعضهم من بعض .

وحُكيَ عن محمَّد بن الحنفية وجماعةٍ من التابعين أنهم قالوا : بتوريث المسلم من أهل الأهواء ، ولم يُورِّثوا أهلَ الأهواء من المسلمين .

---

(١) اختصر الإمام تقي الدين السبكي في « قضاء الأرب في أسئلة حلب » (ص ٥٢٢) هـٰذا السياق ؛ فزاد بعد هـٰذه العبارة : (وإليه ذهب إسحاق بن راهويه ، وقيل : لأهل بدعتهم) ، وسيأتي تفصيل ذلك .

(٢) في « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ٢٥٢) : (مع) بدل (بين) .

(٣) انظر « الحاوي الكبير » (٨/ ٨٠) ، و« المهذب » (٢/ ٤٠٦) ، و« المبسوط » (٣٠/ ٣٠) ، و« حاشية ابن عابدين » (٦/ ٢٩٨) .

(٤) انظر « مختصر المزني » (٨/ ٢٤٠) ، و« الحاوي الكبير » (٨/ ١٤٥) .

وكذلك قالوا في المسلم والكافر : إن المسلمَ يرثُ من الكافر ، والكافرَ لا يرثُ من المسلم[1] .

وإلىٰ هـٰذا القول ذهب شيخُ أهل الحديث إسحاقُ بن راهويه ، ورواه هو بإسناده عن معاذ بن جبلٍ ، وروىٰ غيرُهُ مثلَ ذلك عن مسروقٍ وسعيد بن المسيب ، وأنهم قالوا : الإسلامُ يزيدُ ولا ينقصُ[2] .

وقال قومٌ من التابعينَ : لا يرثُ من أهل الأهواء[3] ، ولا يرثُ بعضُهم من بعضٍ ، وكلُّ أهل مذهبٍ يُكفِّرُ أهلَ مذهبٍ آخرَ . فلا توارثَ بينهما ، وكذلك كلُّ صنفٍ من أهل الكفر يُكفِّرُ صنفاً آخرَ منهم . . فهما ملَّتان لا يتوارثان ، وبه قال الزهريُّ ، وربيعةُ ، والنَّخَعيُّ ، والحسنُ بن صالح بن حيٍّ[4] ، وأحمدُ بن حنبل .

وقال قومٌ : أموالُ أهل الأهواء لأهل بدعتهم ، فلا يرثُ منهم أهلُ السنَّة .

وكذلك قالوا في مال المرتدِّ إذا مات : إنه لأهل الدين الذي ارتدَّ إليه دون المسلمين ، وبه قال قتادةُ وبعضُ أهل الظاهر[5] .

---

(١) وروي هـٰذا القول عن سيدنا معاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم . انظر « الحاوي الكبير » (٨/ ٧٨) .

(٢) انظر « الحاوي الكبير » (٨/ ٧٨) .

(٣) قوله : (لا يرث) ؛ يعني : لا يرث المسلمُ .

(٤) واسم حيٍّ : حيَّان بن شُفَيٍّ . انظر « سير أعلام النبلاء » (٧/ ٣٦١) .

(٥) وروي مثله عن سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وسعيد بن المسيب ، والنخعي ، والشعبي ، والحكم بن عتيبة ، وغيرهم . انظر « المحلىٰ » (٨/ ٣٣٨) ، و« المجموع شرح المهذب » (١٩/ ٢٣٧) .

[اختلافُ أهلِ السنَّةِ في أطفالِ أهلِ البدعِ والأهواءِ]

واختلف أهلُ الحقِّ في الطفل إذا وُلِدَ بين أبوينِ من أهل القدرِ أو التشبيه ونحوهما من البدع ، فمات أحدُ أبويه :

فمنهم من قال : حكمُهُ في الميراث حكمُ المسلم منهما في الميراث وفي سائر الأحكام ، وإلىٰ هـٰذا القول ذهب شريحٌ ، والحسنُ ، والنَّخَعيُّ ، وعمرُ بن عبد العزيز ، والشافعيُّ ، وأبو حنيفة[١] .

وقد ذكر عمرُ بن عبد العزيز هـٰذا في رسالته إلىٰ أهل البصرة لمَّا بلغَهُ ظهورُ الاعتزال فيها .

وقال مالكٌ : الاعتبارُ في هـٰذا الباب بموت الأب دون الأمِّ ، وكذلك حكمُ الطفل بين الكافرينِ إذا أسلم أحدهما كان الاعتبارُ فيه بالأب ، وكان الطفلُ في دينه في سائر أحكامه ؛ لأن النسبَ معتبرٌ به دون الأمِّ[٢] .

وقال آخرون : باعتبار حكم الطفل بإسلام الأمِّ وتوبتِها عن البدعة دون الأب ، فيكونُ حكمُهُ تابعاً لحكمها ، كما يُعتبَرُ حكمُهُ بحكمها في الرقِّ والحريَّةِ[٣] .

فإن قيل : إذا كفَّرتم من ذكرتموه من أهل البدع والضلالات ، وحرَّمتم

---

(١) انظر « الحاوي الكبير » (٤٠٦/١٧) ، و« المبسوط » (٦٣/١٠) .

(٢) انظر « المدونة الكبرىٰ » (٢٢٠/٢) .

(٣) وإلىٰ هـٰذا القول ذهب عطاء ، وقال : (يكونون مسلمين بإسلام الأم دون الأب ؛ لأنه من الأم قطعاً ، ومن الأب ظناً) . انظر « الحاوي الكبير » (٤٠٦/١٧) .

مناكحتَهم وذبائحَهم . . فلمَ أبحْتُم مبايعتَهم في الأموال ، مع إيجابكم على الإمام قتلَهم وتطهيرَ الأرض منهم إن لم يتوبوا ؟! فهلّا حرَّمتم مبايعتَهم إذا كان فيها تقويةٌ لهم بالأقوات واللباس والآلات على كفرهم ، وإعانةٌ لهم على المسلمين !

قيل لهم : إنما نُوجِبُ قتلَهم على الإمام ؛ لأن قتلَهم إقامةُ حدٍّ عليهم ، وإقامة الحدود كلِّها إلى الإمام[1] ، **إلا حدَّ العبد والأَمَة ؛ فإن الفقهاءَ اختلفوا فيه** : فجعلَهُ **أبو حنيفةَ** رحمه الله إلى الإمام[2] ، وأجاز **الشافعيُّ** رضي الله عنه للسيِّد إقامةَ الحدِّ على مملوكه[3] ، **وما سوى ذلك من الحدود** فهو بالاتفاق إلى الإمام أو من يَنصِبُهُ الإمامُ لذلك من عمَّاله وولاته ، **وليس للرعيَّة ذلك** ، كما ليس لها قسمةُ الفيء والغنيمةِ بين مستحقِّيها ، وإذا كان كذلك لم يجبْ على الرعيَّة الامتناعُ من مبايعتهم ومعاملتهم ، كما لا يجبُ عليهم قتلُهم .

ولأن قتلَهم وإن كان إلى الإمام فإنما له ذلك بعد الاستتابةِ ، وليس له أن يقتلَهم في مدَّةِ الاستتابة بالجوع والعطش ، بل يَلزمُهُ أن يعطيَهم من القوت ، وما يقيهم من الحرِّ والبرد ، وما يكفيهم . . إلى أن يقيمَ الحُجَّةَ عليهم ، فإن تابوا وإلا قتلَهم بالسيف حينئذٍ[4] ، فإذا لم يَجُزْ للإمام قتلُهم بالجوع والعطش فلأَنْ لا يجوزَ ذلك للرعيَّة أولى .

---

(١) وعبارة المصنف في « أصول الدين » (ص٣٤٠) : (وإن أوجبنا قتلهم بعد امتناعهم من التوبة . . فإنما نوجب ذلك على السلطان ، **وليس للرعية إقامة الحدِّ على المرتد**) .

(٢) لتفريق الحنفية بين حق النفسية وحق المالية ؛ فإن حق المولى في العبد بالمالية دون النفسية ، وهو والحرُّ سواء في حكم النفسية . انظر « المبسوط » (٩/ ١٠٠) .

(٣) انظر « الحاوي الكبير » (١٣/ ٢٤٤) .

(٤) انظر « نهاية المطلب » (١٧/ ١٦٤) .

وعلىٰ أن الناسَ يجوزُ لهم مبايعةُ أهل الحرب ، وإن لزمَهم قتالُهم وقتلُهم ، فكذلك القولُ في أهل الأهواء .

وعلىٰ أن مع أهل الأهواءِ خيلاً وبهائمَ لا ذنبَ لها ، وذراريَ ونساءً لا يجوزُ منعُها من الطعام والشراب .

فإن قيل : إذا منعتُم المناكحةَ مع المعتزلة وسائرِ أهل الأهواء.. **فما تقولون في التفريق بينهم وبين نسائهم** ، كما يجبُ التفريقُ بين المرتدِّ وامرأته ، سواءٌ كانت[1] المرأةُ علىٰ دينه أو مسلمةً ؟![2] .

فإن قيل : هلَّا جعلتُم أهلَ الأهواء كالمنافقين الذين هم كفَّارٌ ، وهم مع ذلك يعامَلون معاملةَ المسلمين ؛ [لإظهارِهم] شهادةَ أن لا إلـٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله[3] ، وإقرارِهم في الظاهر بأحكام المسلمين .

قيل : لو أظهرَ المنافقُ بدعتَهُ وضلالتَهُ التي اعتقدها كما أظهرَ المعتزليُّ وأهلُ الأهواء.. **لحكمنا عليهم بحكم الكفَّار** ، ولم نلتفت إلىٰ حكم إقرارِهم .

وأما الكلامُ في سبي نساء المعتزلةِ وذراريهم إذا كان نساؤهم علىٰ

---

(١) في هامش (أ) : (سقط في الأصل) ، وقد سقط معه الجواب .

(٢) قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٣٤١) : (ولا يجوز عندنا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم ، فإن عُقِد العقدُ فالنكاح مفسوخ ، وإن لم تعلم المرأة ببدعة زوجها حتىٰ وطئها.. فعليها العدة ، ولها مهر المثل بالوطء دون المهر المسمَّىٰ ، والمرأة منهم إن اعتقدت اعتقادَهم حَرُمَ نكاحها ، وإن لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها ؛ لأنها مسلمة بحكم دار الإسلام ، وقد شاهدنا قوماً من عوامِّ الكرامية لا يعرفون من الجسم إلا اسمه ، ولا يعرفون أن خواصَّهم يقولون بحدوث الحوادث في ذات الباريْ تعالىٰ ، فهـٰؤلاء يحلُّ نكاحهم وذبائحهم والصلاة عليهم) ، وانظر « الحاوي الكبير » (٩/ ٢٩٥) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وإظهارهم) .

ضلالتِهم . . فمبنيٌّ على اختلاف الفقهاء في سبي ذراري المرتدِّينَ ونسائهم إذا ارتدُّوا ، وقد اختلف في ذلك أصحابُ الشافعيِّ رضي الله عنه :

فقال أكثرُهم : إن ذلك غيرُ جائزٍ ، فعلىٰ هـٰذا تستتابُ المرأةُ منهنَّ ، فإن تابت وإلا قُتِلت .

وقال بعضُ أصحابه : يجوزُ استرقاقُهم[1] ، وهـٰذا قياسُ قول أبي حنيفةَ رحمه الله ؛ لأنه أجاز استرقاقَ المرتدَّاتِ وأولادِ المرتدِّينَ[2] ، وقد عملت الصحابةُ بذلك ؛ لأن خالد بن الوليد صالَحَ أهلَ اليمامة بعد قتل مُسَيْلِمَةَ الكذَّابِ علىٰ كلِّ صفراءَ وبيضاءَ ، ودفعِ السبي من النساء والذراري ، واسترقَّ من أُخِذَ ممَّن وقعَ في السبي ، ومنهم كانت خولةُ التي أولدَها عليُّ بن أبي طالب رضي الله عنه ابنَهُ محمدَ بن الحنفيَّةِ[3] .

فهـٰذا قولُ أهل السنَّة والجماعة في المعاملة بينهم وبين أهل الأهواءِ ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم .



---

(١) قال الإمام الماوردي في « الحاوي الكبير » (١٣/١٦٨) : (أما المرتدون إذا كانوا في دار الإسلام ولم يلحقوا بدار الحرب . . فلا خلافَ نعرفه في أنه لا يجوز سبيهم ولا استرقاقهم ؛ تغليباً لما تقدم من حرمة إسلامهم) .
ثم قال : (فأما إذا لحق المرتدون بدار الحرب ، أو انفردوا بدارٍ صارت لهم كدار أهل الحرب . . فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في جواز سبيهم واسترقاقهم) ، ثم نقل اختيارَ سيدنا علي رضي الله عنه وبعض الفقهاء القولَ بجواز سبيهم واسترقاقهم ، واختيارَ سيدنا أبي بكر رضي الله عنه وأكثر الفقهاء تحريمَ ذلك .

(٢) انظر « المبسوط » (١٠/١١٧ـ١١٨) .

(٣) انظر « المعارف » (ص٢١٠) ، و« تاريخ الطبري » (٣/٢٩٨) .

الفصل الحادي عشر
في بيان حكم الدار التي غلب عليها أهل السنة والجماعة والدار التي غلب عليها أهل الأهواء

[اختلافُ الخوارجِ في حكمِ الدارِ]

اختلف كلُّ صنفٍ من الأمَّة في حكم الدار ، واختلفت الخوارجُ أوَّلاً فيها :

فقال أكثرُهم : إن الدارَ دارُ كفرٍ وشركٍ ؛ لأن الحكمَ بغير ما أنزلَ الله فيها ظاهرٌ ، والذنوبَ ظاهرةٌ ، وهي كفرٌ وشركٌ ، وإن دارَ هجرتهم عندهم دارُ إيمانٍ ، وهي التي تضمُّ دارَ عسكرهم ، والموضعَ الذي يجتمعون فيه ، وهـٰذا قولُ الأزارقة منهم ، ولذلك أكفروا القعدَةَ عنهم من موافقيهم(١) .

وقالت النَّجَداتُ منهم : إن الدارَ دارُ كفرٍ ، وليست بدار شركٍ ؛ لأن الدارَ التي هم عليها غالبون(٢) ، وبنوا هـٰذا القولَ علىٰ أصلهم : أن الذنوبَ كفرانُ نعمةٍ ، وليست بشركٍ .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٨٦ ـ ٨٧ ، ٤٦٣) ، وعبارة الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٢٧٠) : (وقالت الأزارقة : بأن الدنيا كلها دار شرك وحرب إلا موضع عسكرهم ؛ فإنها دار إيمان) .

(٢) كذا العبارة في (أ ، ب) ، وسقطت كلمة (الدار) من (ج) ، ويظهر أن في السياق سقطاً .

وقالت الإباضيَّةُ منهم : إن الدارَ دارُ توحيدٍ ، وليست بدار إيمانٍ ؛ يعنون : بلادَ مخالفيهم ، وقالوا في معسكرهم : إنها دار إيمان ، [وقالوا] في معسكر سلطانِ مخالفيهم(١) : إنها دارُ بغي(٢) .

وقال صنفٌ من [البَيْهَسيّة](٣) : إذا كفرَ السلطانُ كفرت الرعيَّةُ كلُّها ؛ من تابعَهُ منهم ومن لم يتابعْهُ ، سواءٌ علم بكفره أو لم يعلم ، وجعلت الدارَ بكفره دارَ كفرٍ وشركٍ(٤) .

وقالت العجاردةُ من الخوارج : لا يَحِلُّ قتلُ أحدٍ من أهل القبلة وإن كانوا كفاراً ، ولا أخذُ أموالهم(٥) ، وتَحِلُّ مناكحتُهم ؛ لأن النبيَّ صلى الله عليه وسلم زوّجَ ابنتَهُ من أبي العاص قبل ظهور دعوته ، فالدارُ عند هؤلاء إنما هي دارُ إيمان .

[اختلافُ المعتزلةِ في حكمِ الدارِ]

واختلفت المعتزلةُ في هذا أيضاً :

فقال واصلُ بن عطاء وعمرو بن عبيد وأتباعُهما من القدريَّة : إنها دارُ

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وقال) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٠٤) .

وقال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٠٦) : (وزعمت الإباضية كلها : أن دور مخالفيهم من أهل مكة دار توحيد، إلا معسكر السلطان ، فإنه دار بغي عندهم) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (البهشمية) ، وأثبت من « الفرق بين الفرق » (ص١٠٩) ، إذ البهشمية من متأخري فرق المعتزلة .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١١٦) ، و« الفرق بين الفرق » (ص١٠٩) .

(٥) وحكاه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٩٤) عن الحمزية من العجاردة .

إسلام وإيمان[1] ، وحكمُ من لم يُعرفْ مذهبُهُ فيها حكمُ المسلمين ، له ما لهم ، وعليه ما عليهم .

وقال جعفرُ بن مبشر : الدارُ اليومَ دارُ فسقٍ[2] ؛ لِمَا أظهروا من المنكرِ والفسقِ والفجورِ وقذفِ المحصناتِ في الطرق ، من غير أن يُنكِرَ عليهم ذلك مُنكِرٌ ، ولا ينهاهم عنه ناهٍ ، ثمَّ من أجل معاملتِهم فيما بينهم ، وغصبِ بعضِهم بعضاً ، كلُّ ذلك فجورٌ وفسقٌ ، قال : فحكمتُ عليها بما ظهر من أفعالهم .

وزعم الملقَّبُ بالصوفيِّ منهم[3] : أن الدارَ دارُ كفرٍ ؛ لِمَا ظهر فيها من الإجبار والتشبيه ، وعنىٰ بالإجبار : قولَ من ينسبُ إلى الله عزَّ وجلَّ إحداثَ أكساب العباد ، وبالتشبيه : إثباتَ علم الله عزَّ وجلَّ وقدرته وصفاته الأزليَّة ، كما ذهب إليه أهل السنَّة .

وقال الجبائيُّ وابنه : كلُّ دارٍ كان الظاهرُ فيها كلمةَ الكفر ، ولم يمكن مظهِرَ الإسلام أن يظهرَ فيها إلا بذمَّةٍ أو جِوار . . فهي دارُ كفر ، وإذا كان الظاهرُ فيها كلمةَ الإسلام ، ولم يقم الكافرُ فيها إلا بذمَّةٍ أو جِوارٍ . . فهي دارُ إسلام ، إلا أن تكونَ داراً لا يمكن لأحد أن يقيمَ فيها إلا بإظهار تشبيهٍ أو

---

(١) وهو مذهب أكثر المعتزلة كما حكاه الإمام الأشعري عنهم في « مقالات الإسلاميين » (ص٤٦٣) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٦٤) .

(٣) هو أبو موسىٰ عيسى بن الهيثم الصوفي ، أخذ عنه ابن الراوندي . انظر « سير أعلام النبلاء » (١٠/ ٥٥٢) ، قال الإمام الغزالي في « إحياء علوم الدين » (٤/ ٣٥٠) : (ولو تُصُوِّر صوفي فاسق لتصوِّر صوفي كافر ، وفقيه يهودي) ، وحسبه بالاعتزال فسقاً .

جبرٍ . . فتكونَ حينئذٍ دارَ كفرٍ[1] ، وعنوا بالجبر والتشبيه : ما يختارُهُ الصوفيُّ منهم .

واختلف الجبائيُّ وابنُهُ : في أنه هل يكونُ للفسق دارٌ :

فقال الجبائيُّ : كلُّ موضع ظهرَ فيه ما هو فسقٌ فهي دارُ فسق ، ويُقطَعُ علىٰ كلِّ من كان فيها في الظاهر بأنه فاسقٌ .

وقال ابنه أبو هاشم : لا تكونُ دارَ فسق ، وإنما الدارُ داران : دارُ إيمان ، ودارُ كفر ، لا واسطةَ بينهما .

وقال الكعبيُّ : إن حكمَ الدار يختلفُ :

[فمتىٰ] كان أهلُ الحقِّ في حال تقية من السلطان والرعية[2] ، يخافون من إظهار التوحيد ـ يعني به : الاعتزالَ والقَدَرَ ـ . فالدارُ دارُ كفرٍ ؛ لإظهار الجبر أو التشبيه فيها .

وإن كانوا في تقية من الرعيّة دون السلطان ، وكان السلطانُ يعينُهم على الرعيّة ، ولم تكن الرعيّةُ غالبةً . . فالدارُ دارُ إيمان .

وإن ظهر أهلُ الحقِّ فيها ـ يعني : أهلَ الاعتزال ـ بصلحٍ علىٰ جزية يؤدُّونها . . فالدارُ دارُ كفرٍ .

---

(١) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٤٦٤) بعد نقله قول الجبائي : (وبغداذ علىٰ قياس الجبائي : دارُ كفر لا يمكن المُقام بها عنده إلا بإظهار الكفر ـ الذي هو عنده كفر ـ أو الرضا ؛ كنحو القول : إن القرآن غير مخلوق ، وإن الله سبحانه لم يزل متكلماً به ، وإن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها ؛ لأن هـٰذا كله عنده كفر ، وكذلك القولُ في مصرَ وغيرها علىٰ قياس قوله وفي سائر أمصار المسلمين ، وهـٰذا هو القولُ : بأن دار الإسلام دارُ كفر ، ومعاذ الله من ذلك) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ومتىٰ) .

وإن كان أهلُ الحقِّ في تقية من السلطان دون الرعيَّة ، وكان السلطانُ قاهراً لهم . . فالدارُ دارُ كفرٍ .

[حكمُ الدارِ عندَ أهلِ السنَّةِ]

وأما أصحابُنا : فإنهم قالوا في جميع البلدانِ المشهورةِ والقرى المذكورةِ في رقعة الإسلام : دارُ إسلامٍ وإيمانٍ ؛ لظهور أهل السنَّة والجماعة فيها .

فإن كانت بقعةٌ قد غلبَ عليها الاعتزالُ ؛ كعَسْكر مُكْرَمٍ[1] ، أو غلبَ عليها مذهبُ الخوارج ؛ كجبال عُمانَ ورساتيقِ سجستانَ[2] ، أو غلبَ عليها مذاهبُ القرامطة ؛ مثل : هَجَرٍ والقاهرةِ علىٰ باب مصرَ : فإن كان أهلُ الحقِّ فيما بينهم مستضعفينَ ؛ لا يمكنُهم إظهارُ الحقِّ فيه ، أو لم يمكنهم المُقامُ فيه إلا بإظهار مذاهب أهلها ، أو بأن يكونوا بذمَّةٍ أو جِوارٍ . . فتلك الدارُ دارُ كفرٍ ، يجب قتالُ أهلِها وقتلُهم[3] ، واغتنامُ أموالهم ، ولا يَحِلُّ لأحد من المسلمين أكلُ ذبائحهم ، ولا أن يناكحَهم ، ولا أن يصلِّيَ علىٰ موتاهم .

---

(١) عسكر مكرم : بلدة من كُوَر الأهواز اختطَّها مُكْرم بن معزاء الباهلي فنسبت إليه ، وإليها ينسب الإمام العسكري الأديب اللغوي . انظر « الأنساب » (٩/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨) ، و« معجم البلدان » (٤/ ١٢٣) .

(٢) الرساتيق : جمع رُسْتاق ، فارسي معرب ، وهو سواد كل بلد . انظر « تاج العروس » (ر س ت ق) .

(٣) أما بغلبة أهل الكفر فلكونها صارت دار حرب ، وأما بغلبة أهل البدع والأهواء مع عدم القول بكفرهم . . فإنهم يقاتلون لدرء الفساد في الأرض . انظر « الذخيرة » للقرافي (١٢/ ٢٧) .

[معنىٰ قولِنا : دارُ إيمانٍ وإسلامٍ]

فإن قيل : فما معنىٰ وصفِ الدار بأنها دارُ إيمانٍ وإسلامٍ ؟!

قيل : **معناه** : أن كلَّ أحد ممن وجدناه فيها حكَمْنا له بأنه مسلمٌ[1] ، له ما للمسلمينَ ، وعليه ما على المسلمينَ ، وحكَمْنا لولده بحكمه ، وإن وجدنا في دار الإسلام ميّتاً غسَّلناه وكفَّنّاهُ وصلَّينا عليه ، ودفنّاهُ في مقابر المسلمينَ من غير بحث عن حاله .

إلا رجلاً عرفنا منه الكفرَ الذي لا يُقرُّ عليه ؛ بإقراره ، أو بإظهاره زِيَّ أهله ؛ فإنه لا تجوزُ مناكحتُهُ وأكلُ ذبيحته ، ولم تجز الصلاةُ عليه حينئذٍ ، ولا دفنُهُ في مقابر المسلمين .

وكذلك حكمُ من وجدناه لقيطاً من هـٰذه الدار من الأطفال إذا لم نَعرِفْ من وَلَدَهُ . . **نجري عليه أحكامَ المسلمين** .

وكذلك القولُ في كلِّ موضع وصفناهُ بأنها دارُ كفر ، **فمعناه**[2] : الحكمُ علىٰ كلِّ من فيه بأنه كافرٌ ، لا يُصلَّىٰ عليه ، ولا يُدفَنُ في مقابر المسلمين ، وحكمُ أطفالهم كحكمهم ، إلا أن يكونَ فيهم من عُرِفَ إسلامُهُ بعينه ، فيكونَ حكمُهُ حكمَ المسلمين .

[ثبوتُ دارٍ ليسَتْ بدارِ إيمانٍ ولا كفرٍ]

فإن قيل : فما تقولون في دارٍ اجتمعَ فيها أهلُ الإسلام والكفر ، ولم

---

(١) باستثناء من سيأتي ذكره .

(٢) الضمير في (أنَّها) أنِّثَ باعتبار الخبر .

يغلب أحدُ الفريقينِ الآخرَ ، أو اجتمعَ فيها أهلُ السنَّةِ وأهل الاعتزال ، وقَدَرَ كلُّ واحدٍ من الفريقينِ علىٰ إظهار مذهبه من غير تقيةٍ ، ومن غير عهدٍ وجزيةٍ وجِوارٍ ؛ **ما حكمُ هٰذه الدار ؟**

قيل : كلُّ دارٍ هٰذه صفتُها فليست بدار فسقٍ[1] ، ولا بدار كفرٍ ، ولا دار إيمانٍ ؛ **لأن دارَ الإيمان** : ما كانت الغلبةُ فيها لأهل الإيمان ، **ودارَ الكفر** : ما كانت الغلبةُ فيها لأهل الكفر ، علىٰ ما بيَّنَّاه قبلَ هٰذا .

ومعنىٰ قولنا في هٰذه الدار : (إنها ليست بدار كفرٍ ولا دار إيمانٍ) . . أنَّا لا نصلِّي علىٰ ميِّتٍ منهم إلا إذا علمنا إسلامَهُ ، ولا نورِّثُ أقاربَهُ منه وإن كانوا مسلمينَ إلا إذا علمنا أن الميِّتَ كان مسلماً من أهل السنَّة ، دون أن يكونَ من أهل الاعتزال وغيرها من البدع ، ولا نأكلُ ذبيحةَ أحدٍ من [أهلها] إلا إذا علمناه مسلماً[2] ، أو كان الكافرون الذين فيها يهوداً أو نصارىٰ .

ولا نعترضُ لأحدٍ منها بالسيف والقتلِ وأخذِ ماله ، ولو كانت دارَ كفرٍ وحربٍ لجاز اعتراضُ أهلها بالسيف ، واغتنامُ أموالهم ونسائهم وذراريهم ، **والله سبحانه وتعالىٰ أعلم**[3] .

❁ ❁ ❁

---

(١) أراد : من اجتمع فيها أهل السنة وأهل الأهواء .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أهله) .

(٣) وكلام الإمام المصنف هنا جاء علىٰ عجل ؛ إذ المسألةُ فقهية ، وفيها خلافاتٌ واسعة ، وشروط وضوابطُ وصورٌ مختلفة ، فليتنبَّه .

الفصل الثاني عشر
في بيان تنفيذ أحكام أهل الأهواء
وبيان حكمها في الإجماع والاختلاف
وبيان أنه لا طاعة لهم ولا تصح منهم عبادة

[حكمُ مخالفةِ أهلِ الأهواءِ للإجماعِ ومسائلِ الفروعِ]

أجمع أصحابُنا : علىٰ أن المعتزلةَ ، والنجَّاريَّةَ ، والجهميَّة ، والغلاةَ من الروافضِ ، والخوارجَ ، والجسميَّةَ . . لا اعتبارَ بخلافهم في مسائل الفقه ، وإن اعتُبِرَ خلافُهم في مسائل الكلام[1] .

هـٰذا قولُ الشافعيِّ رضي الله عنه في أهل الأهواء .

وكذلك رواه أشهبُ عن مالك ، والعباسُ بن الوليد عن الأوزاعيِّ ، ومحمَّدُ بن جرير الطبريُّ بإسناد له عن سفيانَ ، وحكاه ابن جرير بإسناده عن أبي سليمانَ الجُوزَجانيِّ عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب أبي حنيفةَ ، وحكاه أبو ثورٍ في « أصوله » عن جميع الأئمة من التابعين ؛ وهم : الفقهاءُ السبعةُ من أهل المدينة ، وعمرُ بن عبد العزيز ، والشعبيُّ ، والنَّخَعيُّ ، ومسروقُ بن الأجدع ، وعلقمةُ ، والأسودُ ، ومحمدُ بن

(١) انظر « أصول الدين » للمصنف (ص١٣) ، وقال في مبحث الإمامة (ص٢٧٦) : (ولا اعتبار بخلاف من خالف الإجماع بعد حصوله) .

سيرينَ ، وشريحٌ القاضي ، والزهريُّ ، وأقرانهم[1] .

[حكمُ قبولِ شهادةِ أهلِ الأهواءِ]

واختلف فقهاءُ الأمَّة في قبول شهادتهم :

فقال مالكٌ : بإبطال شهادات المعتزلةِ وسائرِ أهل الأهواء[2] .

وقال الشافعيُّ وأبو حنيفةَ رضي الله عنهما : بقبول شهادة أهل الأهواء إلا الخطَّابيَّة ؛ فإنها ترى الشهادةَ بالزور[3] .

وأشار الشافعيُّ رضي الله عنه في كتاب « القياس » : إلىٰ رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة ، وهـٰذا هو الأصحُّ علىٰ قياس مذهبه[4] .

---

(١) وقد نقل هـٰذا السياق بطوله الحافظ الزبيدي في « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ٢٥٢) .

(٢) انظر « البيان والتحصيل » (١٠/ ١١) .

(٣) انظر « الأم » (٦/ ٢٢٢) ، و« المبسوط » (١٦/ ١٣٢ـ١٣٣) .

(٤) قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٣٤١ـ٣٤٢) بعد نقله لمذهب الأئمة الثلاثة في شهادة أهل الأهواء : (ثم إن الشافعيَّ وقف علىٰ كفر غلاة الروافض ، فأشار في كتاب « القياس » إلىٰ رجوعه عن قبول شهادة أهل الاهواء) .

قال الإمام النووي في « روضة الطالبين » (١١/ ٢٤٠) بعد أن حكىٰ أن النص عن الشافعي قبول شهادة أهل الأهواء : (وللأصحاب فيه ثلاث فرق :

فرقة : جرت علىٰ ظاهر نصه ، وقبلت شهادة جميعهم ، وهـٰذه طريقة الجمهور ؛ منهم ابن القاص ، وابن أبي هريرة ، والقضاة ابن كج ، وأبو الطيب ، والروياني) .

ثم قال : (وفرقة : منهم الشيخ أبو حامد ومن تابعه ، حملوا النصَّ على المخالفين في الفروع ، وردوا شهادة أهل الأهواء كلهم ، وقالوا : هم بالرد أولىٰ من الفسقة .

وفرقة ثالثة : توسطوا ، فردوا شهادة بعضهم دون بعض ؛ فقال أبو إسحاق : من أنكر إمامة أبي بكر رضي الله عنه ردت شهادته ؛ لمخالفته الإجماع ، ومن فضَّلَ علياً علىٰ=

[حكمُ قضاةِ أهلِ البدعِ والأهواءِ]

فأما الكلامُ في قضاة أهلِ البدعِ ، وأحكامِ قضائهم :

فإن الشافعيَّ رضي الله عنه قال في الخوارج وأهل البغي إذا غلبوا علىٰ بلد ، وأخذوا صدقاتِ أهلِها ، وأقاموا عليهم الحدودَ : إنها لا تعادُ فيهم ، ولا يُردُّ من قضاء قاضيهم إلا ما يُردُّ به قضاءُ قاضي غيرهم(١) .

وقال في موضع آخرَ : إذا كان غيرَ مأمون برأيه على استحلال دمٍ ومالٍ . . لم ينفذ قضاؤُهُ ، ولم يُقبَلْ كتابُهُ(٢) .

فيجبُ علىٰ هـٰذا الأصل : أن يُردَّ قضاءُ من قال من المعتزلة بقتل مخالفيه غِيلةً واستحلالِ أموالهم ، فأما الصدقاتُ التي أخذوها ، والحدودُ التي أقاموها . . فلا خلاف علىٰ مذهبه في أنها لا تعادُ ثانيةً .

وأما أهلُ الذمَّةِ إذا ادَّعوا أن الخوارجَ وأهلَ البغي أخذوا منهم الجزيةَ . . فلا يُقبَلُ قولُهم فيها إلا ببيِّنةٍ عادلة من المسلمين(٣) .

وقال مالكٌ وأحمدُ بن حنبل : بإبطال قضايا أهل الأهواء من الخوارج

= أبي بكر رضي الله عنهما لم ترد شهادته ، ورد الشيخ أبو محمد شهادةَ الذين يسبون الصحابة ، ويقذفون عائشة رضي الله عنها ، فإنها محصنة كما نطق به القرآن ، وعلىٰ هـٰذا جرى الإمام ، والغزالي ، والبغوي ، وهو حسن) ، ثم رجح الإمام النووي قول الفرقة الأولىٰ ، وظاهر كلام المصنف أنه ممن يقول بقول الفرقة الثانية .

(١) انظر « الأم » (٤/ ٢٣٣) .

(٢) انظر « الأم » (٤/ ٢٤٢) .

(٣) انظر « الحاوي الكبير » (١٣/ ١٣٤) .

والغلاةِ من الروافض والمعتزلةِ ، كما أبطلا شهاداتِهم[1] .

وبه قال داودُ وأكثرُ أهل الظاهر ، وزاد علىٰ ذلك داودُ قولَهُ في الزكوات التي أخذوها : إنها لا تجزئُ عن فروض أصحابِها ، وأوجبَ على الإمام ردَّ قضاءِ قاضي أهل البغي ، وخالفه ابنُهُ أبو بكر في ذلك ، فأجاز قضاءَ قاضي أهل البغي ، دون قضاءِ قاضي المعتزلةِ وأهلِ الأهواءِ .

[حكمُ طاعاتِ أهلِ البدعِ والأهواءِ]

وأما الكلامُ في طاعات المعتزلة وسائرِ أهل الأهواء الضالَّة . . فإن أهل السنة والجماعة مجمعون : علىٰ أن أهلَ الأهواءِ المؤدِّيةِ إلى الكفر لا تصحُّ منهم طاعةٌ لله عزَّ وجلَّ ؛ ممَّا يفعلونه من صلاةٍ وصومٍ وزكاةٍ وحجٍّ ؛ لأن الله عزَّ وجلَّ أمر عبادَهُ بإيقاع هٰذه العبادة علىٰ شرط ؛ كاعتقادٍ صحيحٍ بالعدل والتوحيد ، وبشرط أن يرادَ بها التقرُّبُ إلى الله عزَّ وجلَّ مع اعتقاد صفة الإلٰه علىٰ ما هو عليه ، ولا يجوزُ أن يقصدَهُ بالطاعة مَنْ لا يعرفُهُ[2] .

وقد بيَّنَّا قبلَ هٰذا : أن المعتزلةَ وسائرَ أهل البدع الضالِّينَ غيرُ عارفين بالله عزَّ وجلَّ ؛ لاعتقادهم فيه خلافَ ما هو عليه في عدلِهِ وحكمتِهِ ، وليس

---

(١) وأجرى الإمام مالك قضاءهم في الصدقات والخراج ؛ ففي « المدونة » (١/ ٣٣٥) : (أرأيت قوماً من الخوارج غلبوا علىٰ بلدة ، فأخذوا الصدقات والخراج ، ثم قتلوا . . أتؤخذ الجزية والصدقات منهم مرة أخرىٰ ؟ قال : لا أرىٰ ذلك أن تؤخذ منهم ثانية) .

(٢) وتقدم الحديث عن إيقاع طاعة لا يُقصد بها وجه الله تعالىٰ (٣/ ٧٢) ، ولا شك أن أهل الأهواء ليسوا عارفين بالله تعالىٰ ، بل هم من أهل النجاة ، لا من أهل السعادة ، وشتان ما بين المرتبتين .

شيءٌ من الطاعات يصحُّ [وقوعُه] طاعةً من العبد لله عزَّ وجلَّ من غير قصدٍ منه إلى التقرُّب به(١) . . إلا طاعةٌ واحدةٌ ؛ وهي النظرُ والاستدلالُ الواقعُ من المكلَّف عند توجُّهِ التكليف عليه(٢) ، فإنه قَبل نظره واستدلاله لا يكونُ عارفاً بالله عزَّ وجلَّ ، فلا يصحُّ منه التقرُّبُ إلى الله عزَّ وجلَّ ؛ لأنه أمرَهُ بها وما بعدها من العبادات ، فلا تكونُ طاعةٌ لله عزَّ وجلَّ إلا ممن عرفَهُ سبحانه ، وقصدَ بفعله التقرُّبَ إليه .

وأهلُ البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته ، فخرجوا من أجل ذلك عن الإيمان ، وعن عملِ أهلِ الإسلام ، والحمدُ لله على العصمة من البدعة(٣) ، والله تعالىٰ أعلم .

* * *

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وقوعها) ، والتصحيح من « إتحاف السادة المتقين » .

(٢) انظر ما تقدم (٣/ ٧٣) .

(٣) ولأجل هـٰذا المعنىٰ قال الإمام الغزالي في « إلجام العوام » (ص٨٩) : (لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية . . ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالىٰ ؛ فإن ذلك عاقبته الفسق ، وهـٰذا عاقبته الشرك ، وإن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) .

ذكر معنى (المهيمن) من أسماء الله عز وجل

الكلامُ في تفسير هـٰذا الاسم من ثلاثةِ أوجه :

في مأخذه واشتقاقه وأصله .

وفي معناهُ في اللغة .

وفي معناهُ عند المتكلِّمين وأهلِ العلم .

[الكلامُ على اسمِ (المهيمنِ) في أصلِهِ ومأخذِهِ واشتقاقِهِ]

فأما الكلامُ في أصله ومأخذِهِ واشتقاقه : فإن المبرد ذكرَ أن أصله في اللغة : (المُؤَيْمِنُ) ، فأبدلت الهمزة منه هاء ؛ كما قالوا في (إيَّاك) : (هِيَّاك) ، وكما قالوا في (أرقتُ الماء) : (هَرَقْتُهُ)[1] .

وفي الحديث : أن عمر قال : (إنِّي داعٍ بدعاءٍ فهيمنوا)[2] ؛ أي : أمِّنوا ، فأبدل الهمزة هاء ، ثم أبدل من الحرف المشدد ياءً ؛ كقولهم في (أمَّا) : (أَيْمَا) .

---

(١) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٢/ ١٨٠) ، و« تهذيب اللغة » (٦/ ١٧٦) ، وقولُ الزجاج : إنه في معنىٰ (مؤتمن) بالتاء . . راجعٌ إلىٰ أن (المؤيمن) مشتق من الأمانة .

(٢) رواه ابن سعد في « طبقاته » (٣/ ٢٧٤) بنحوه ، وأورده الأزهري في « تهذيب اللغة » (٦/ ١٧٦) .

وقال أهل اللغة : إن الذي قاله المبردُ من أن الأصل في (مهيمن) : (مؤيمن).. له مخرجٌ من الغريب ؛ وذلك أن قولهم : (آمَنَ يُؤمِنُ) كان في الأصل : أَأْمَنَ يُؤَأْمِنُ[1] ، وكذلك (يُفعِلُ) كلُّهُ في الأصل : (يُؤَفْعِلُ) ، وقد جاء ذلك في بعض الأشعار على الأصل ؛ كقولهم في صفة الأثافي[2] : [من مشطور الرجز]

وصالياتٍ ككما يُؤَثْفَيْنْ

أراد : (يُثْفَيْنَ) ، فردَّهُ إلى الأصل فقال : (يُؤَثْفَيْنَ) .

وكذلك قولُ الآخر[3] : [من الطويل]

. . . . كراتُ غلامٍ مِنْ كساءٍ مُؤَرْنَبِ

جعله من (أَرْنَب) فهو (مُرْنَبٌ) ، فردَّهُ إلى الأصل فقال : (مُؤَرْنَبٌ) ، وكذلك الأصلُ في (مهيمن) : (مُؤَيْمِنٌ) ، وإنما تركت العربُ هٰذه الهمزة في أكثر كلامها ، وأبدلت الهاءَ في بعضٍ ؛ لأنها مستثقلةٌ ، والهاءَ أخفُّ منها .

ومهيمنٌ : وزنه (مُفَيْعِلٌ) ، وفيه علىٰ أمثاله سبعةُ أسماءٍ[4] :

---

(١) جاء رسم كلمة (أَأْمَنَ يُؤَأْمِن) في جميع النسخ : (أمن يومن) ، والصواب إملاءً رسمها كالمثبت .

(٢) هو لحطام المجاشعي كما في « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٠٩) .

(٣) عجز بيت لليلى الأخيلية في صفة قطاة تدلَّتْ علىٰ رؤوس فراخها . انظر « المعاني الكبير » (١/ ٣٢٧) .

(٤) انظر « مجاز القرآن » لأبي عبيدة (٢/ ٢٥٦) ، وقد ذكر أن المهيمن والمبيقر والمبيطر والمسيطر صفاتٌ .

أحدُها : (المهيمنُ) كما ذكرناه .

والثاني : (المُسَيْطِرُ) ، وهو المسلَّطُ ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية : ٢٢][١] .

والثالثُ : (المُبَيْطِرُ) ، وهو البَيْطارُ ، قال النابغةُ[٢] : [من البسيط]

شَكَّ الفريصةَ بالمِدْرىٰ فأنفذَها ... شَكَّ المُبَيْطِرِ إذْ يشفي مِنَ العَضَدِ

والعَضَدُ : داءٌ يدخل في العَضُد[٣] .

والرابعُ : (المُبَيْقِرُ) ، من قولهم : قد بَيْقَرَ الرجل يُبَيْقِرُ بيقرةً ؛ إذا أفسد[٤] ، ويقال أيضاً : قد بَيْقَرَ الرجل يُبَيْقِرُ ؛ إذا أسرعَ في مشيه[٥] ، ويقال أيضاً : قد بيقر الرجل ؛ إذا دخلَ الحضرَ[٦] ، قال الشاعر وهو امرؤُ القيس[٧] : [من الطويل]

ألا هل أتاها والحوادثُ جمَّةٌ ... بأنَّ امرأَ القيسِ ابنَ تَمْلِكَ بيقرا

والخامسُ : (المُدَيْبِرُ) ، من الإدبار والتخلُّف[٨] .

---

(١) انظر « معاني القرآن » للفراء (٣/ ٢٥٨) ، وانظر (١/ ٧٥٨) .

(٢) يعني : الذبياني ، وهو بيت من معلقته . انظر « ديوانه » (ص١٩) ، وهو في صفة ثورٍ يطعن كلباً ، والمدرى : القَرْن ، والفريصة : تحت الكتف ، وهي مَقْتل .

(٣) في هامش (أ) : (بلغ) .

(٤) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨٧) .

(٥) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨٧) .

(٦) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨٧) .

(٧) كذا أيضاً عزاه له البغدادي في « خزانة الأدب » (٩/ ٥٢٥) .

(٨) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨٧) .

والسادسُ : (المُجَيْمِرُ) ، وهو اسمُ جبل[1] ، وقيل : إنه جبلٌ من إقليم حرَّانٍ ، قال فيه امرؤ القيس[2] : [من الطويل]

كـأنَّ ذُرَا رأسِ المُجَيْمِـرِ غُـدْوةً   مِنَ السيلِ والغُثَّاءِ فَلْكَةُ مِغزَلِ

والسابعُ : (مُحَيْصِنٌ) ، كأنه من الحَصَانة .

[الكلامُ علىٰ معنىٰ (المهيمنِ) في اللغةِ]

وأما الكلامُ في معنى (المهيمنِ) في اللغة ففيه ستَّةُ أقوال :

قال ابنُ عباس رضي الله عنهما : هو المؤيمنُ ؛ من الأمانة[3] .

قال الحسنُ البصري : هو المصدِّقُ[4] .

وقال الكسائيُّ : هو الشهيدُ[5] .

وقال أبو عبيد القاسمُ بن سلام : هو الرقيبُ ؛ يقال : هيمن الرجلُ يهيمنُ هيمنةً ؛ إذا كان رقيباً على الشيء[6] .

وقال أبو معشر : هو الأمينُ[7] .

---

(١) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨٧) .

(٢) بيت من معلقته . انظر « ديوانه » (ص٢٥) .

(٣) كذا في جميع النسخ ، ورواه الطبري في « تفسيره » (١٠/ ٣٧٨) ، وفيه : (المؤتمن) بالتاء ، وسبق توجيه المثبت (٣/ ١٢٠) .

(٤) رواه الطبري في « تفسيره » (١٠/ ٣٨٠) عن ابن زيد .

(٥) كذا في « الزاهر » (١/ ٨٥) ، وهو قول ابن قتيبة في « غريب القرآن » (ص١١) ، ورواه الطبري في « تفسيره » (١٠/ ٣٧٧) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً .

(٦) انظر « شأن الدعاء » (ص٤٦) ، ولم يعزُهُ لأحد .

(٧) في « الزاهر » (١/ ٨٥) : (وقال أبو معشر : « ومهيمناً عليه » معناه : وقبَّاناً على =

وقال بعضُهم : هو القائمُ على الشيء[1] .

فإذا قيل : (إنه المؤيمنُ) فالأمينُ من الأمانة ؛ فمعناه : أن الله عزَّ وجلَّ هو المؤيمن على ما وعد عباده من الثواب في الآخرة[2] ، وعلى ما وعدَهم من الرزق في الدنيا .

فإذا قيل له : (المُصدِّق) فمعناهُ : المُؤْمِنُ ، وقد مضى معنى (المُؤْمِنِ) في أوصاف الله تعالى قبل هذا[3] .

وإذا قيل : (إنه الشهيد والشاهد) فقد بيَّنَّا أيضاً معنى وصفِ الله عزَّ وجلَّ بهما قبل هذا[4] .

وإذا قيل : (إنه بمعنى الرقيب ، والحافظ للشيء ، والقائم عليه) فهو من قولهم : فلان مهيمنٌ على فلان ؛ إذا كان يحفظُ أمورَهُ ، قاله الأصمعيُّ وأبو عبيدةَ[5] .

وفي الحديث : أن حذيفةَ بن اليمانِ قال لعمرَ بن الخطاب رضي الله عنهما : إنك لتستعينُ بالرجل الذي فيه عيبٌ ! فقال : أستعملُهُ لأستعينَ بقوَّته ، ثم أكونُ بعدُ على قَفَّانِهِ ؛ أي : على تحفُّظِ أخباره[6] .

= الكتب) ؛ يعني : يتحفَّظُ أموره .

(١) قاله أبو بكر الأنباري . انظر « الزاهر » له (١/ ٨٥) .

(٢) ومرَّ بك غير مرَّة أن المؤيمن هو المؤتمن .

(٣) انظر (٣/ ٥) .

(٤) انظر (٢/ ٢٩٢) .

(٥) انظر « الزاهر » (١/ ٨٦) .

(٦) كذا في « الزاهر » (١/ ٨٦) ، و« النهاية في غريب الحديث » (٤/ ٩٢) .

قال ابنُ الأعرابيِّ : (المهيمنُ والقفَّان : الأمين ، والقفَّانُ : لا أصلَ له في اللغة ، وإنما هي كلمةٌ معربة القبَّان)[1] ، قالهُ صاحبُ الكتاب[2] .

[الكلامُ عن معنىٰ (المهيمنِ) علىٰ مذاهب المتكلمينَ]

وأما الكلامُ في معنى (المهيمن) علىٰ مذاهبِ المتكلمين . . فإنهم قالوا : الإيمانُ : مأخوذ من الأمانة والائتمان ، والحفظ والقيام على العباد في أمورهم ، فهو إذاً من أسمائه المشتقَّة من أفعاله ، وليس من أسمائه الأزلية .

وإن كان مأخوذاً من الإيمان ؛ وهو التصديق : فالله المُؤْمِنُ المصدِّقُ لعباده إذا شهدوا في القيامة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأداء الأمانة في الرسالة ؛ لقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة : ١٤٣][3] .

وعلىٰ هـٰذا التأويل : يكونُ هـٰذا أيضاً من أوصافه الفعلية عند من لم يسمِّ كلامَهُ في الأزل تصديقاً وخبراً[4] ، ومن أوصافه [الأزليَّة] عند من سمَّىٰ كلامَهُ في الأزل خبراً عمَّا هو كائنٌ أبداً[5] .

---

(١) انظر « الزاهر » (١/ ٨٥ ـ ٨٦) .
(٢) هـٰذه العبارة أثبتت من (أ) وحدها ، وصاحب الكتاب هنا : هو أبو بكر الأنباري صاحب « الزاهر » الذي ينقل عنه .
(٣) انظر (٣/ ١٢) .
(٤) كالإمام أبي العباس القلانسي . انظر (١/ ٤٠٦) ، (٢/ ٣٤٧) .
(٥) كالإمام أبي الحسن الأشعري . انظر (٢/ ٣٤٧) .

وإن كان مأخوذاً من الشهادة : فالشهادةُ من الله عزَّ وجلَّ علىٰ وجوهٍ قد ذكرناها قبل هـٰذا في تفسير وصفه عزَّ وجلَّ بالشاهد والشهيد[1] ، ومن وجوه معانيه : (العلمُ) .

وعلىٰ هـٰذا التأويل : يكون (المهيمن) من أسمائه الأزلية ؛ لأنه لم يزل عالماً بالمعلومات كلِّها .

قال عبدُ القاهر :

وقد جاء ذكرُ (المهيمن) في غير صفات الله سبحانه وتعالىٰ ؛ فمن ذلك : قولُ الله عزَّ وجلَّ في صفة النبيِّ صلى الله عليه وسلم : ﴿ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ [المائدة : ٤٨] ، قيل : معناهُ : كان مؤتمَناً عليه ، وأميناً فيه ، وقائماً عليه وبه ، ولذلك قال فيه عمُّهُ العباسُ بن عبد المطلب رضي الله عنه[2] : [من المنسرح]

حتى احتوىٰ بيتُكَ المهيمنُ مِنْ   خِنْـدِفَ عَلْيـاءَ تحتَهـا النُّطُـقُ

خاطب النبيَّ صلى الله عليه وسلم : حتى احتويت أنت أيُّها المهيمنُ علىٰ علياءِ الشرفِ من قبيلة خندفَ ؛ وهم بنو خندفَ امرأةِ إلياسَ بن مضرَ بن نزارِ بن معدِّ بن عدنانَ[3] .

---

(١) انظر (٢/ ٢٩٢) .

(٢) رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (٤/ ٢١٣) ، والحاكم في « المستدرك » (٣/ ٣٢٦) من حديث سيدنا خريم بن أوس رضي الله عنه .

(٣) وهي ليلىٰ بنت حُلوان القُضاعية ، وخِنْدِف ـ كزِبْرِج ـ لقبُها . انظر « تاج العروس » (خ ن د ف) .

ومن ذلك أيضاً : وصْفُ أبي بكر الصديق رضي الله عنه بذلك ، قال فيه الشاعر[1] : [من الطويل]

ألا إنَّ خيـرَ النـاسِ بعـدَ نبيِّـهِ ... مهيمنُهُ التالي لذي العُرْفِ والنُّكْرِ

ومعنى (المهيمنِ) في هٰذا البيت : القائمُ على الأمة بعدَهُ .

ومنهُ : وصْفُ عليٍّ بن أبي طالب رضوانُ الله عليه بذلك ؛ لقيامه بأمور القضاءِ ، وفي الحديث : (كان ابنُ عباس رضيَ الله عنهما أعلمَ بالقرآن ، وكان عليٌّ رضي الله عنه أعلمَ بالمهيمنات)[2] ؛ أي : بالقضايا ، وسميت القضايا بذلك لأن القضاةَ يقومون بها ، وفي بعض الروايات : (المُهَيِّماتِ) ؛ أي : دقائقِ المسائل التي يهيمُ الإنسانُ فيها ؛ أي : يتحيَّرُ ؛ يقال منه : هامَ إذا تحيَّرَ ، ومن ذلك قولُ بعض الشعراء في رجل طُعِنَ : [من الوافر]

فخـرَّ كـأنَّـهُ جـذعٌ صـريـعٌ ... كمـا خَـرَّ المهيمـنُ للقـريـعِ

❁ ❁ ❁

---

(١) أورده الأنباري في « الزاهر » (١/ ٨٥) ، والأزهري في « تهذيب اللغة » (٦/ ١٧٧) دون نسبة .

(٢) والقائل : هو عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنهما . انظر « غريب الحديث » للخطابي (٢/ ٢٠١) ، ورواه ابن سعد في « طبقاته » (٢/ ٣٦٧) وفيه : (المبهمات) بدل (المهيمنات) ، ولعله تصحيف .

ذكر (المصور) من أسمائه عز وجل

قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ [الحشر : ٢٤] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ﴾ [الأعراف : ١١] .

وفي قراءة الآية الأولى اختلافٌ بين القرَّاء ؛ وذلك أن الجمهور منهم قرؤوا : (المُصوِّر) بكسر الواو ، وقرأ بعضُ القراء : (هو اللهُ الخالقُ البارئُ المصوَّرَ) بفتح الواو والراء من (المصور) ، كأنه ذهبَ في المصوَّرِ إلىٰ آدمَ عليه السلام وإلىٰ كلِّ صورة صوَّرَها الله عزَّ وجلَّ ، وأراد : البارئُ آدمَ عليه السلام وسائرَ الصورِ المصوَّرةِ[1] ، وهٰذه قراءةٌ مع حُسْنِها ومعناها شاذةٌ لا يُعرَّجُ عليها[2] .

ثم الكلامُ في معنىٰ هٰذا الاسم وفوائده يقعُ في ثلاثة فصول ؛ هٰذه ترجمتُها :

فصلٌ : في معنى المصوِّرِ والصورة في اللغة .

فصلٌ : في بيان الخلافِ فيمَنْ يقعُ فيه التصوير .

---

(١) وعليه : فـ (المصوَّر) مفعول به لاسم الفاعل (البارئ) ، بمعنىٰ : الذي برأ المصوَّر .

(٢) وعبارة العلامة الزجاج في « معاني القرآن » (٥/ ١٥١) : (وقد رُويت قراءة لا ينبغي أن تُقرأ) .

فصلٌ : في تبرئة الله عزَّ وجلَّ عن وصفه بالصورة ، وتأويل ما وردَ فيه من الأخبار .

وسنذكرُ في كلِّ فصل من هـٰذه الفصول مقتضاهُ إن شاءَ الله عزَّ وجلَّ .

* * *

الفصل الأول

في بيان معنى (المصور) و(الصورة) في اللغة

اعلمْ : أن العربَ تقول : (رجلٌ مصوَّرٌ) إذا كان حسنَ الصورة معتدلَها[(١)] ، ورجلٌ صَيِّرٌ شَيِّرٌ ؛ إذا كان حسنَ الصورة ذا شارةٍ وهيئة حسنةٍ[(٢)] .

ويقال : صار فلانٌ صورةً ، وصُوِّرَ صورةً ؛ بمعنىً واحد .

ويقال : صُرْتُ الشيءَ أصورُهُ ؛ إذا أملتُهُ[(٣)] .

ومنه قيل للصورات : صور ؛ لأنها قد أُميلَ بعضُ أجزائها على بعض ، ومنه قولُ لبيد[(٤)] : [من البسيط]

[مِنْ] فَقْدِ مولىً تَصُورُ الحيَّ جفنتُهُ أو رُزْءِ مالٍ ورُزْءُ المالِ يختبرُ

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ﴾ [البقرة : ٢٦٠] . . اختلفوا في قراءته :

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (١٢/ ١٦٠) .

(٢) انظر « جمهرة اللغة » (٢/ ٧٣٦) ، و« الإتباع والمزاوجة » (ص٤١) ، و« متخير الألفاظ » (ص٨٨) وفيه : أن الشارةَ الثيابُ .

(٣) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٥٩٣) ، و« مقاييس اللغة » (٣/ ٣٢٠) .

(٤) انظر « ديوانه » (ص٦٣) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (إن) ، والمعنى : إن الخطوب ـ المذكورة في البيت قبله ـ جاءتني من فقدِ كريم يميلُ أهل الحي إلى جفنته فتجمعهم ، أو من مصابٍ في المال ، ومصابُ المال يميز بين الرجال .

فقرأ أبو جعفر المدنيُّ وحمزةُ الزيَّات وخلفٌ البزار : ﴿ فَصِرْهُنَّ ﴾ بكسر الصاد ، وكذلك في رواية رويسٍ عن يعقوبَ الحضرمي ، وقرأ الباقون : ﴿ فَصُرْهُنَّ ﴾ بضم الصاد[1] .

فمن قرأ : (صُرْهُنَّ) أراد : أَمِلْهُنَّ وجَمِّعْهُنَّ إليك ؛ يقال منه : صَوِرَ يَصْوَرُ ؛ بكسر الواو من الماضي ، وفتحها من المضارع ؛ يعني : مالَ[2] .

ومن قرأ : (صِرْهُنَّ) بكسر الصاد ففيه قولان :

أحدُهما : أنه بمعنىٰ (صُرْهُنَّ) مضمومةَ الصاد ؛ لأنه يقال : [صارَهُ] يصورُهُ ويصيرُهُ ؛ إذا أماله ، لغتان[3] .

والقولُ الثاني : (صِرْهُنَّ) بكسر الصاد ؛ أي : قَطِّعْهُنَّ ، والأصلُ فيه علىٰ هٰذا القول : صَرَيْتُ أَصْرِي ؛ أي قطعتُ ، فقلبَ ، وقيل : صِرْتُ أَصِيرُ ، كما يقال : عَثَيْتُ أَعْثِي ، وعِثْتُ أَعِيثُ ، وأعثيتُ إعثاءً لغةٌ فيه[4] ، وقد ذكر هٰذا أبو عبيدة ، وأنشد فيه قول الخنساء[5] : [من البسيط]

. . . . لظلَّتِ [الشُّمُّ] منها وهي تنصارُ

---

(1) انظر « الدر المصون » (٢/ ٥٧٥) .

(2) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (ص٩٦) ، و« تهذيب اللغة » (١/ ٢٢٤) ، وقوله : (صَوِرَ يَصْوَرُ) هٰذا الفعل لازم ، وما ورد في القراءة هو من المتعدي ؛ أي : من صارَهُ يصورُهُ .

(3) انظر « تهذيب اللغة » (١/ ٢٢٥) ، وهو اختياره ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أصاره) .

(4) انظر « الغريبين » (٤/ ١١٠٢) .

(5) انظر « مجاز القرآن » (١/ ٨٠) ، وقال : (الشُّمُّ : الجبال ، وتنصار : تقطع وتصدع وتفلق) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الشمس) .

أي : تنشقُّ وتنقطعُ .

وفي حديث مجاهد : (كرهَ أن يَصُورَ شجرةً [مثمرةً])[1] ، يحتمل أن يكون أراد : كرهَ أن يقطعَها ، ويحتمل أن يكون أراد : أنه كرهَ أن يميلَها ؛ فإن إمالتَها ربما أدَّىٰ إلى الجفوف .

وفي حديث عمرَ : أنه ذكر العلماءَ وقال : (تنعطفُ عليهم بالعلم قلوبٌ لا تَصُورُها الأرحامُ) ؛ أي : لا تميلُها[2] .

وفي حديث عكرمةَ : (حملةُ العرش كلُّهم صُورٌ) ؛ يريدُ : جمعَ (أصورَ) ، وهو المائلُ العنق[3] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ ﴾ [الكهف : ٩٩] فإن الصُّورَ : هو القَرْنُ الذي ينفخ فيه إسرافيلُ عليه السلام[4] ، ومن قال : (إنه جمعُ الصورة) فقد أخطأَ[5] .

---

(١) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٥٩٣) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (سمرة) ، والحديث ليس مخصوصاً بالسَّمر .

(٢) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٥٩٣) ، و« الغريبين » (٤/ ١١٠٢) .

(٣) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٦٠٠) ، و« الغريبين » (٤/ ١١٠٣) .

(٤) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٤/ ٢٩٠) .

(٥) هو إمام اللغويين أبو عبيدة معمر بن المثنىٰ ، قاله في « مجاز القرآن » (١/ ٤١٦) ، يعني : نفخ في الصور أرواحَها ، فهي عنده كثُوم وثُومة ، وبُوم وبُومة ، ويمكن تأييدها بقراءة قتادة : (ونُفِخَ في الصُّوَر) ، وهي قراءة شاذة أوردها ابن جني في « المحتسَب » (٢/ ٢١٢) .

وأبو عبيدة رحمه الله تعالىٰ إنما قال هـٰذا من منزع لغوي ، غير أن المعتزلة المتأوِّلين للميزان والصُّور والحوض ونحوها . . اتخذوا قوله حجةً في نفي حقيقة الصُّور الذي التقمه ـ كما ورد ـ سيدنا إسرافيل عليه السلام منتظراً أمرَ الله تعالىٰ بقيام الساعة ، =

وأما الصَّوْرُ ـ بفتح الصاد وسكون الواو ـ : فهو جُمَّاعُ النخل ، وفي الحديث : (أنه عليه السلام خرج إلىٰ صَوْرِ المدينة)(١) ، قال شَمِرُ بن حمدويه : جمعُ صَوْر : صِيران(٢) ، وقال غيرُهُ : لا واحدَ له من لفظه(٣) .

فالمصوِّرُ إذاً : هو المميلُ الأشكالَ والصورَ بعضَها علىٰ بعض ، وهو المقطِّعُ لها تقطيعاتٍ مخصوصةً والمركِّبُ لها ، وليس ذلك إلا اللهَ عزَّ وجلَّ .

وقد قال سبحانه وتعالىٰ : ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ [الحشر : ٢٤] ، فجعل التصويرَ تابعاً للبَرْء ، والبَرْءَ تابعاً للخلق(٤) .

وقال أيضاً : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ﴾ [الأعراف : ١١] .

وقد قال بعضُ العلماء : بدأ الله عزَّ وجلَّ بذكْرِ الخالق ، ثم ذكرَ البارئَ ، ثم ذكرَ المصوِّرَ ؛ لأنه ابتدأ بخلق الشيء ؛ وهو تقديرُ إيجاده ، ثم بدأه بأن خلقَهُ فسوَّاهُ ، ثم صوَّرَهُ علىٰ ما أراد من صورة ؛ في الطولِ والقصر ، والحسنِ والجمال ، ونفخَ فيه الروح حتىٰ صار حيواناً ؛ قال الله

= ولذلك أورد الإمام الأزهري في « تهذيب اللغة » (١٢/ ١٦٠) عن أبي الهيثم أنه قال عمَّا رُوِيَ عن أبي عبيدة : (هـٰذا خطأ فاحشٌ ، وتحريف لكَلِم الله عن مواضعها ؛ لأن الله جل وعز قال : [﴿ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾] [غافر : ٦٤] بفتح الواو ، ولا نعلم أحداً من القراء قرأها : « فأحسنَ صُوْرَكم ») ، وما بين المعقوفين في مطبوع « التهذيب » : (بناء وصوركم فأحسن) .

(١) أورده أبو عبيد في « غريب الحديث » (٤/ ٢٦٤) .

(٢) انظر « الغريبين » (٤/١١٠٣) .

(٣) قاله الجوهري في « الصحاح » (ص و ر) .

(٤) انظر « المقصد الأسنىٰ » (ص١٤٨) ، وعبارته : (والله تعالىٰ خالقٌ من حيث إنه مقدِّرٌ ، وبارئٌ من حيث إنه مخترعٌ موجد ، ومصوِّرٌ من حيث إنه مرتِّبٌ صورَ المخترعات أحسنَ ترتيب) .

عزَّ وجلَّ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ * ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ * فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ [الانفطار : ٦ـ ٨] ، وفي كلِّ صورة صوَّرَها البارئ عزَّ وجلَّ من الفوائد والحِكَمِ ما لا يحصيه غيرُهُ .

[انظواءُ العالمِ الأكبرِ في جِرْمِ الإنسانِ]

وليس في الصور المحسوسةِ لنا الآن ما العجائبُ والفوائد فيه أبدعُ وأغرب سوى الإنسان ؛ فإنه في تركيبِهِ كالعالم في ترتيبه ، ولذلك قيل له : إنه العالَمُ الصغير ، سليلُ العالَمِ الكبير[١] ، لوجودِنا فيه أشباهَ جميعِ ما في العالم الكبير ؛ فحواسُّهُ كالنجوم ، وظنُّهُ كالرجوم ، والسمعُ والبصر بمنزلة الشمس والقمر ؛ بهما يدركُ الأجسام والألوانَ والأصواتَ ؛ كما بالنجوم يهتدي الإنسانُ في الظلمات ، وعروقُهُ بمنزلة الأنهار ، وكبدُهُ وأنثياه بمنزلة البحارِ التي تنصبُّ إليها الأنهار ، والكبدُ أيضاً بمنزلة العيون التي تسيلُ منها الأنهارُ ، والعظامُ في الأجساد كالجبالِ التي في الأرض كالأوتاد ، وأعضاءُ الإنسان بمنزلة الأشجارِ ، وكما أن لكلِّ شجرة ثمرةً كذلك لكلِّ عضو فعلٌ وأثر ، وشَعَرُ الإنسان بمنزلة الحشيشِ والكلأ على الأرض ، والمِرَّةُ السوداء بمنزلة الأرض في يُبْسِها وبرودتها ، والمِرَّةُ الصفراء بمنزلة النارِ في يُبْسِها وحرارتها ، والدمُ بمنزلة الهواء في حرارته ورطوبته ، والبلغمُ بمنزلة الماءِ في رطوبته وبرودته ولزوجته[٢] .

---

(١) انظر « رسائل الجاحظ » (٣/ ٣٣) ، وفيه : أن الإنسان الكامل هو نسخة الأكوان كما يُعبِّرُ عن ذلك السادة الصوفية ، وفي (ج) : (تمثيل للعالم) بدل (سليل العالم) .

(٢) انظر « أصول الدين » للمصنف (ص٣٤) .

وقيل : إن تشبيهَ الماء من البدن : المخُّ الذي في تجاويف العظام ، والعرقُ الذي يخرج من المسامِّ ؛ كما أن المياه في الأرض مختلفةٌ ؛ منها حلْوٌ ، ومنها زُعاقٌ[1] ، ومنها منتنٌ . . كذلك المياه في البدن ؛ لأن ماء العين مِلْحٌ ؛ لأن العين شحمةٌ ، ولولا ملوحةُ مائها لفسدت ، والريقَ في الفم عَذْبٌ ، لولا ذلك ما استعذب الإنسانُ طعاماً ولا شراباً ، والماءَ الذي في صِماخَيِ الأذنينِ منتنٌ ؛ لأنهما عضوانِ مفتوحان لا إطباقَ لهما ، وربما دخلتهما دودةٌ فماتت بمرارة ذلك الماء وبِلَّتِهِ ، ولولا ذلك لوصل بعضُ الهوامِّ إلىٰ دماغه فأفسدَهُ[2] .

ومثالُ السحاب الذي يمطرُ أحياناً ويمسكُ أحياناً من الإنسان : عيناهُ اللتان تَدْمَعانِ أحياناً وتمسكانِ مرَّةً .

والنَّفَسُ في تجاويف البدن بمنزلة الريحِ في الهواء .

ثم إنه وإن شاركَ البهائمَ في اليدِ فقد فارقَها في فضيلة الأصابعِ ، ولولاها لنكَسَ رأسَهُ عند الأكل والشرب كما تفعل البهائمُ ذلك .

ثم إن الإنسانَ مع هـٰذا كلِّهِ يحكي بلسانه صورةَ كلِّ شيء ، ويحاكي بيديه صنيعَ كلِّ حيوان ، وفيه مع هـٰذا كلِّهِ أخلاقَ جميع الحيوانات ؛ كشجاعةِ الأسد ، ووقاحةِ الذئب ، وسماحةِ الديك وغَيْرته ، وبُكورِ الغراب وحذره ، وحرْصِ الخنزير ، وجمعِ الذَّرَّةِ ، واحتكارِ النمل ، وجبْنِ الصِّفْرِدِ[3] ،

(١) الزعاق : الماء المُرُّ الذي لا يُطاق شربه من أجوجته .
(٢) في (أ) وحدها : (الديدان) بدل (الهوام) .
(٣) الصفرد ـ كزِبْرِج ـ : طائرٌ يضرب به المثل في الجبن .

وروغانِ الثعلب ، ويزيدُ علىٰ جميع البهائم والطيورِ والحشرات والجماداتِ بالنطق والعقل ، ووجوهِ التمييز والاستدلال بالشاهد الجليِّ على الغائب الخفي[1] .

ثم إنه مع هٰذه الفضائل ، ومع كثرة احتياله في دقائقِ الصنائع ، وتسخيرِ الطيور والبهائم ، وحسْنِ غوصه في إخراج اللؤلؤ من بحره ، وحسابِ النجم في سيرِهِ . . [لم] يصنع نفسَهُ[2] ، بل صنعَهُ وصوَّرَهُ خالقُهُ الذي قدَّره ودبَّره ، فكان ما دونه من الصور بالافتقار إلىٰ صانعه ومصوِّرِهِ أولىٰ ، فتباركَ الله أحسنُ الخالقين ، وأعلمُ المصوِّرين ، وأقدرُهم وأحكمُهم صنعاً ، وأكرمُهم صنيعاً ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) في (ج) : (وجودة) بدل (ووجوه) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ولم) .

الفصل الثاني
في بيان من يقع منه تصوير الحيوان
وبيان وجوه الخلاف فيه

أجمعَ الموحِّدون من المسلمين وأهلِ الكتاب قبلَهم : على أن إلـهَ العالم هو الذي يصوِّرُ الجنينَ في الرحم من غير استعانةٍ عليه بغيره ، ومن غير طبيعةٍ توجبُ تلك الصورةَ للجنين، بل يصوِّرُهُ من ماء الأب وماء الأرحام(١) .

وفي الحديث الصحيح : (أن ماءَ الرجل يخرجُ من صلبه ، وماءَ المرأة من ترائبها)(٢) ، ولذلك قال الله تعالىٰ : ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴾ [الطارق : ٥ـ٧] .

ثم إن الله تعالىٰ يجمعُ بين هـٰذين الماءينِ في الرحم متجاورينِ غيرَ مختلطينِ أربعينَ يوماً ، لا يغيِّرُ أحدُهما الآخر ، وذلك كجمعِهِ في البحرينِ الماءَ العذب والمِلْحَ الزُّعاق(٣) ، لا يغيِّرُ أحدُهما الآخر ، ولا يختلطُ بهِ ،

---

(١) قال جلَّ شأنه وعزَّ : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ [آل عمران : ٦] ، هـٰذا على الحقيقة ، وإضافة التصوير للمَلَكِ الوارد في بعض الأخبار فهي على سبيل الكسب .

(٢) رواه عبد بن حميد وابن أبي حاتم عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما . انظر « الدر المنثور » (٨/ ٤٧٥) .

(٣) في (ب ، ج) : (كجمعه في البحر بين الماءِ . . .) .

ولذلك قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن : ١٩ـ٢٠] ، وقال في موضعٍ آخرَ : ﴿هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ [فاطر : ١٢] .

ثم إن الله سبحانه وتعالىٰ بعد أربعين يوماً يخلطُ أحدَ الماءينِ بالآخر ، فيصير فيها علقة ، وذلك قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون : ١٣] ، وأراد بالقرار الرحمَ ، ثم إنه سبحانه يصوِّرُ في الأربعين الثالثةِ من الماءينِ المختلطين أعضاءَ الجنين .

وإن علا ماءُ المرأة [ماءَ الرجل] نزعَ الولدُ في الشَّبَهِ إلىٰ أخواله ، وإن علا ماءُ الرجل ماءَ المرأةِ نزعَ الولدُ في الشَّبَهِ إلىٰ أعمامه ، وكذلك قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم(١) .

وقال عليُّ بن أبي طالب رضي الله عنه : إن للرحم أفواهاً وأبواباً ، فإذا دخل المنيُّ الرحمَ من باب واحدٍ خلقَ اللهُ عزَّ وجلَّ منه جنيناً واحداً ، وإذا دخل المنيُّ من بابينِ خلقَ منه ولدينِ ، وإن دخل من ثلاثةِ أبواب خلقَ منه ثلاثةَ أولاد ، فيكون عددُ الأجنة في الرحم بقَدْرِ دخول المنيِّ من أفواه الرحم .

وقالت الحكماءُ : مثالُ ذلك فيما خلقَ من البيض : أن بيضة الدجاجة إذا كان فيها صُفْرَةٌ واحدة خرج فَرُّوجٌ واحد ، وإن كان فيها صُفْرَتانِ خلق الله عزَّ وجلَّ منها فرُّوجينِ ، ولم نجدْ في البيض ثلاثَ صُفرات ، ولو كانت لعساها صارت ثلاثَ فرُّوجاتٍ(٢) .

---

(١) رواه مسلم (٣١٤) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها .

(٢) والأصل حسب السياق أن يقال : (فراريج) ، وقالوا : (فروجة) كما قالوا : =

فإذا مضىٰ من مدَّةِ الجنين أربعةُ أشهر نفخ الله عزَّ وجلَّ فيه الروح ، وتحرَّكَ فيما بين ذلك إلىٰ عشرة أيام ، وأحسَّتْ أمُّهُ حينئذٍ بحركته ، ولذلك صارت عِدَّةُ الوفاة أربعةَ أشهر وعشراً ، وقال الله عزَّ وجلَّ في ذلك : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة : ٢٣٤] ، وكانت الفائدةُ في ذلك أن المتوفىٰ عنها زوجُها ربما كانَتْ حاملاً ، فتنقضي عِدَّتُها بوضع الحمل ، فإذا لم تعلم هل بها حملٌ أم لا اعتدَّتْ أربعةَ أشهر وعشراً ؛ لكي إن كان بها حملٌ تحرَّكَ في تمام هـٰذه المدَّةِ ، وصار انقضاءُ عدَّتها بوضْعِ الحمل .

فهـٰذا قولُ الموحِّدين في تصوير الجنين ومصوِّرِهِ ، وفيه خلاف من وجوه :

أحدُها : مع أهل الطبائع : وهم مختلفون في تصوير الجنين في الرحم.

فمنهم : من زعمَ أن في الرحم قوَّةً تصوِّرُ الجنين ؛ إمَّا منه ، وإمَّا من دم الطَّمْثِ ، وأنكروا أن يكون مصوِّرُهُ [خالقاً عالماً قادراً](١) .

ومنهم : من زعمَ أن في الرحم قالباً يَتصوَّرُ فيه الجنينُ بطبعه ، كما يَتصوَّرُ الرصاص المُذابُ علىٰ قالب مصوِّرِهِ بالنقوش إذا صُبَّ فيه .

وحكىٰ جالينوسُ في كتابه المعروف بـ « كتاب المنيِّ » : أن بقراطَ زعم أن مقامَ المني مقامُ الفاعل ومقامَ الطمث مقامُ المفعول في تصوير الجنين(٢) .

= (فروج) لما يخرج من بيض الدجاج .

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (خالق عالم قادر) .

(٢) انظر « الملل والنحل » (٢/ ١٧٠) .

وحُكِيَ عن أرسطاطاليسَ مثلُ ذلك ، وأن الجنين إنما يَتصوَّرُ من دم الطمث ، لا من المني ، وأن المنيَّ إنما يعطي الدمَ الحركةَ ، ثم يستحيل ريحاً فيخرجُ من الرحم ، ويبقىٰ فيه الدمُ جنيناً .

وزعم جالينوسُ : أن الجنينَ يَتصوَّرُ من المنيِّ بطبعه ، وأنه يَجذِبُ إليه الدمَ الذي هو الطمثُ والروحَ من العروق والشريانات ، فيكون من المنيِّ ومن الروح التي تصيرُ إليه في الشريانات . . الحسُّ .

وقال في موضع آخر : إن الطبيعةَ تصوِّرُ الجنينَ من المنيِّ والدم .

وقال في موضع آخر : إن المنيَّ هو المحرِّكُ نفسَهُ ، وإن الجنين يكون من منيِّ الرجل والمرأة والطمث .

وحكىٰ جالينوسُ عن أبرقلسَ : أن كونَ الجنين من ماءِ الذكر والأنثىٰ بطبعِهما ، وأن شهوة الجماعِ إنما تسوقُ أجزاءَ الجنين إلى الالتئام .

والخلافُ الثاني : مع قوم من الدهرية : زعموا أنه يخرجُ من أعضاء الإنسان أجزاءٌ لطيفة فيها من جنس كلِّ عضو من أعضاء بدن الإنسان ، فينصبُّ في الرحم ، ثم يغتذي منه ، ويلتئمُ فيه ، فيكونُ منها الجنينُ .

والثالثُ : مع طائفة من القدرية : هم أصحاب ابن خابطٍ الذي زعمَ أن للأجسام وجميعِ العالم إلـٰهينِ : أحدُهما : قديمٌ ، والآخرُ : محدَثٌ ؛ وهو المسيح ، وأن الإلـٰه القديم فوَّضَ إلىٰ عيسىٰ خلْقَ العالم ، فهو الذي يخلق ويصوِّرُ ، وهو الذي يحاسبُ الخلقَ في الآخرة ، وزعم أنه خلقَ آدمَ علىٰ صورةِ نفسِهِ ، وصوَّرَ جنينَ الإنسان علىٰ صورة نفسه(١) .

---

(١) انظر أقوالهم فيما تقدم (٢/ ١٥٥) .

والخلافُ الرابع : مع طائفة من غلاة الرافضة : الذين زعموا أن الإلـٰه فوَّضَ خلْقَ العالم وتصويرَ الناس وسائرِ الأجنَّةِ إلىٰ محمدٍ صلى الله عليه وسلم ، وقولِ من قال منهم مثلَ ذلك في عليٍّ بن أبي طالب رضي الله عنه[1] .

وابنُ خابطٍ وغلاةُ الروافض في هـٰذا الباب أسخفُ عيوناً من أن يخفىٰ فسادُ قولهم على المجانين فضلاً عن العقلاء ، وكيف يخفىٰ فسادُ قولِ مَنْ زعم أن المتأخِّرَ ظهورُهُ في العالم صوَّرَ من ظهر في العالم قبله ؟!

وقيل لابن خابطٍ : إن كان عيسىٰ هو الذي صوَّرَ آدمَ الذي كان قبلَهُ ظهوراً . . فلِمَ لا يجوزُ أن يحدِثَ المحدَثُ ما كان قديماً موجوداً لم يزلْ قبله ؟!

ويقال لمن زعمَ من أهل الطبائع : (أن المنيَّ هو الفاعل) : إن جاز أن يكون المؤلَّفُ مؤلِّفاً والمصوَّرُ مصوِّراً . . فلِمَ لا يجوزُ أن يكون المألوهُ إلـٰهاً ، والمبدَعُ مبدِعاً ؟![2] .

ويقال لمن نسب صورة الجنين إلىٰ قوَّةِ الرحم : إنه قوَّةٌ تكون في الرحم ، فتوجب أعضاءً مختلفة وحواسَّ مختلفة ، ومنافذَ في الجنين لأنواع

---

(١) انظر « المواقف » (ص٤٢١) .

(٢) تجد في بعض كتب المتأخرين استعمال لفظة (مألوه) بمعنىٰ (مستعبد) ، وإنما المألوه والإلـٰه بمعنىً ؛ إذ يقال : (أَلِهَ) بمعنىٰ (عَبَدَ) ، فهو آلِهٌ ، وذاك إلَـٰهٌ ؛ فِعَالٌ بمعنىٰ مفعول ، ومثله : (أَمَّ) ، فاسمُ المفعول منه على القياس : مأموم ، ويأتي (إمام) بمعناه ، فكان حقَّ العبارة أن يقول : لم لا يجوز أن يكون الآلِهُ إلـٰهاً أو مألوهاً ؟!

الشيء النافعِ ؛ كالعينينِ للبصر ، والأذنينِ للسمع ، والمَنْخِرينِ للشمِّ ، والفم والحلق للمذاقِ ، واللسان للنطق ، وجواهرُ الرحم جوهرٌ واحد ، ولا يكونُ للجوهر الواحد قوىً مختلفةٌ عندكم ، والقوَّةُ الواحدة لا توجبُ أفعالاً مختلفة وصوراً متباينة .

ومنهم من قال : (إن في المنيِّ قوَّةً تصوِّرُ الجنين ؛ إما منه ، وإما من دم الطمث) ، [ويقال] له[1] : ما أنكرت أن تلك القوَّةَ في دم دون المني ؟! وما أنكرت أنهما قوَّتانِ إحداهما في الطمث والثانية في المني ؟! وما أنكرت من قوَّةٍ ثالثة في الرحم ، وأن تصوُّرَ الجنين يكون من القوى الثلاثةِ ؟! وهٰذه معارضةٌ فاسدة بفاسدةٍ مثلها .

وأما من قال منهم : بأن الرحم فيه قالبٌ يَتصوَّرُ فيه المنيُّ حينئذٍ بنقوشه ؛ كالرصاص المُذاب علىٰ قالب منقوش . . فإنه يكذِّبُهم الوجودُ ؛ لأنَّا لو ذبحنا حيواناً بعد وقوع الماء في رحمها لم نجد في رحمها صورةَ نقْشِ أعضاء جنينها ، والرصاصُ إذا تَصوَّرَ بنقشِ قالب لا يتغيَّرُ نقشه باكتسابِ الرصاص ، ومُثِّلَ نقشُهُ في ظاهره ، ولو كان صورةُ الجنين من أجل صورة قالبِهِ في الرحم . . لكانت الصورةُ علىٰ ظاهره دون أجزائه الباطنة ؛ كما أن الرصاص إنما يظهر النقشُ في ظاهره دون باطنه الذي لم يطابقْ قالبَهُ المنقوشَ[2] ، ولو كان ذلك من أجل القالب لتصوَّرَ المنيُّ به في وقت سقوطِهِ كما يتصوَّرُ الرصاصُ بنقش قالبه حين يصبُّ فيه[3] .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (يقال) .
(٢) كأنه يقول : أيُّ قالَبٍ هٰذا الذي ينقش المطبوع فيه ظاهراً وباطناً ؟!
(٣) وللزمَ تصوُّرُ جميع الإخوة بصورة واحدة أوَّل النزول ، وهو خلافُ المشاهد والواقع .

ويقال لهم : إن كان في الرحم قالبٌ يَتصوَّرُ فيه الجنينُ فهل في البيضة قالبٌ يتصوَّرُ فيه الفرخُ ؟

فإن قالوا : (نعم) أكذبَهم الوجودُ ؛ لأنَّا لو كسرنا البيضةَ لم نجدْ فيها لا في بياضها ولا في صُفرتها مثالَ قالب ولا نقْشَ فرخ .

وإن قالوا : (لا) أُلزموا مثلَهُ في الرحم .

وكذلك السؤالُ عليهم في الحيوانات التي تَتصوَّرُ في الأرض ؛ من الحشرات ، والحيات التي في الكمْأَةِ ، والذبابِ المتولِّدِ من الباقِلَّىٰ ، والضفادعِ التي تحدثُ في منابع المياه من غير تناسلٍ[١] ، ومع علمنا بأنه لم يكن لمخارجِها من الأرض والماء والفواكه التي يخرج منها الديدانُ ، والخلِّ الذي يخرج منه دودةٌ . . قالبٌ منقوش ، فيلزمون مثل ذلك في الرحم .

وقولُ من زعم منهم : (أن مقامَ المنيِّ مقامُ الفاعل ، ومقامَ الطمث مقامُ المفعول منه) مِمَّ ينفصل ممَّن عكسَ عليه قولَهُ ، فجعل دمَ الطمث فاعلاً والمنيَّ مفعولاً منه ؟!

فأما من زعم من الدهرية : (أن أجزاءً لطيفة تنفصلُ من الواطئين ، فتجتمعُ في الرحم ، فيكون كلُّ جزء منها علىٰ شكْلِ عضو من كلِّ جزء مثلَ العضو الذي انفصلَ منه) . . فيلزمُهم علىٰ هـٰذا الأصل : أن يكون ولد

---

(١) يعني : في مشاهدات أهل ذلك العصر ، علىٰ أن أهل الحق لا يمنعون من خلق هـٰذه المخلوقات ابتداءً ، ولـٰكنها سنَّةُ الله تعالىٰ في خلقه ، علىٰ أن المصنف رحمه الله تعالىٰ قسم خلق المخلوقات : إلىٰ ما يحدث بالتناسل ، وإلىٰ ما يحدث من غير تناسل . انظر « أصول الدين » له (ص٣٩) .

الأعميينِ أعمىٰ بلا بصرٍ ولا عين ، وما أشبهَ ذلك كثيرٌ ممَّا لا محيصَ للقائل عن لزومه .

ثم العجب من قوم أنكروا وقوعَ الحَكَمِيَّاتِ من صانع حكيم عالِمٍ قديم مختارٍ قدير ، ونسبوا صورةَ الجنين إلىٰ طبعٍ لا يُعقلُ معناه ، أو رحمٍ أو طمث أو منيٍّ منزلتُهُ منزلةُ بُزاق أو مخاطٍ ، لا يملكُ ضرّاً ولا نفعاً ، والحمدُ لله على العصمة من الضلال(١) .

❁ ❁ ❁

---

(١) وكلُّ ما ورد في كتب الاعتقاد والكلام التراثية في ردِّ القول بالطبع أو الطبائع . . هو ردٌّ على القائلين اليوم بإسناد الأفعال إلى الطبيعة ، ولئن سألتهم عن هـٰذه الطبيعة : ما هي ؟ لتبالهوا ، وخيرُهم ـ وليس في مثلهم خير ـ من يسند الأفعال إلىٰ ما يعرف بالحمض النووي داخل الصبغيات ، غير أن هـٰذا الحمض نفسَهُ في غاية التعقيد والإتقان ، وهو نفسُهُ يطلب صانعاً مُتْقناً ، فلا نجد إجابة إلا إسنادَ ذلك إلىٰ قِدَم المادة وقانون المصادفة الاحتمالي ! ولا يدفعهم إلىٰ هـٰذا العَماء في الإجابة إلا بغضُ أن يذكر الله الواحد الأحد ؛ ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الزمر : ٤٥] ، ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟ ۚ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِىِّ ٱلْكَبِيرِ﴾ [غافر : ١٢] ، اللهمَّ ، مقلبَ القلوب ؛ ثبت قلوبنا علىٰ دينك .

الفصل الثالث
في تنزيه الإله عز وجل عن وصفه بالصورة
وتأويل ما ذكر في الأخبار من لفظ (الصورة)

وأجمع أصحابُنا : أن الله عزَّ وجلَّ خالقُ الصُّورِ كلِّها ، ليس بذي صورة ، ولا يشبهُ شيئاً، كما بيَّنَّاهُ في باب نفي التشبيه، وفي بيان حدِّ المثلين قبل هـٰذا(١) .

والخلافُ في تسمية الله سبحانه صورةً أو اعتقادِ معناه فيه بينَنا وبين فرقٍ : إحداها : جماعةٌ من اليهود ، زعموا أن معبودَهم علىٰ صورة الإنسان(٢) .

والخلافُ الثاني : مع طائفة من المنتسبين إلى الإسلامِ ، معروفين برواية الكذبِ من الأخبار ؛ كإبراهيمَ بن أبي يحيىٰ ، وداودَ الجواربيِّ ، وقد سُئِلَ عمَّا يثبتُهُ من أعضاء معبوده ، فقال : (اعفوني عن الفرج واللحية) ؛ يعني : أنه يثبت له ما سواهما(٣) .

وزعم هشامٌ : أن النصفَ الأعلىٰ من معبوده مجوَّفٌ ، والنصفَ الأسفلَ منه مُصْمَتٌ ، وأن له الشَّعَرَ الأسود ، سمَّاهُ نوراً أسودَ(٤) .

---

(١) انظر (١/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩ ، ٣٣٣) .
(٢) انظر (١/ ٣٢٢) .
(٣) انظر « التبصير في الدين » (ص١٢٠) .
(٤) هو هشام بن سالم . انظر (١/ ٣٢٣) .

والخلافُ الثالث : مع ابن خابطِ المعتزلي ، الذي زعم أن للعالم إلـٰهينِ : أحدُهما : إلـٰهٌ قديم ليست له صورة ، والآخر : إلـٰهٌ محدَثٌ علىٰ صورة الإنسان ؛ وهو عيسى بنُ مريم ، وهو الذي يحاسبُ الخلقَ في الآخرة[1] .

والخلافُ الرابع : مع غلاة الروافض ؛ منهم : بيانُ بن سمعانَ التميميُّ صاحب البيانية منهم ، زعم أن معبودَهُ علىٰ صورة الإنسان ، وأنه يهلك كلُّهُ إلا وجهَهُ[2] .

ومنهم : المغيريةُ أصحابُ المغيرةِ بن سعيد العجلي ، الذي زعم : أن معبودَهُ علىٰ صورة رجل علىٰ رأسه تاج ، وله من الأعضاء ما للرجل ، وله جوفٌ وقلب تنبعُ منه الحكمةُ ، وأن حروف (أبي جادٍ) علىٰ عدد أعضائه ، والألف منها مثال قدميه ؛ لاعوجاجها ، وشبَّهَ الهاءَ منه بما يقبح ذكرُهُ[3] ، وزعم : أنه كتبَ بإصبعِهِ علىٰ كفِّهِ أعمال العباد ، فغضبَ من المعاصي ، فعرقَ ، فاجتمع من عرقه بحرانِ ؛ أحدهما : مِلْحٌ مظلم ، والآخرُ : عذب نيِّرٌ ، ثم اطلع في البحر فأبصرَ ظلَّهُ ، فذهب ليأخذَهُ فطار ، فانتزع عينَ ظلِّهِ ، فخلق منه الشمسَ ، وأفنىٰ باقيَ الظلِّ ، وخلق الخلق كلَّهُ من البحرين ، فخلق الكفَّارَ من البحر المظلم ، وخلقَ المؤمنين من البحر العذب[4] .

---

(١) انظر (٢/ ١٥٥) .
(٢) انظر (١/ ٣٢٤) .
(٣) أراد ـ قبَّحه الله ـ : إثبات العورة .
(٤) انظر (١/ ٣٢٥) .

وكان جابرٌ الجُعْفيُّ من أصحابه[1] ، وكذلك الأعورُ الهَجَريُّ القتَّاتُ الذي ادَّعىٰ وصية جابرٍ إليه بعد موته .

ومنهم : **المنصوريةُ** أصحابُ أبي منصور العجلي ، الذي زعمَ : أنه عُرِجَ به إلى السماء ، وأن معبوده مسح رأسَهُ بيده وقال : يا بنيَّ ؛ بلِّغْ عني[2] .

وهـٰؤلاء يكفرون بالجنة والنار والقيامة ، ويستحلُّون المحرَّماتِ من المحارم وسائرَ المحارم ، ويسقطون الفرائض من العبادات[3] .

ومنهم : **طائفةٌ من الخطابية** : زعموا : أن الحسن والحسين وولدَهما أبناءُ الله وأحباؤه ، وأن الأئمةَ آلهةٌ ، وزعموا : أن جعفر بن محمد كان إلـٰهاً[4] ، غيرَ أن أبا الخطَّاب أعظمُ منه وأعظمُ من عليٍّ[5] ، وأنه إلـٰهٌ[6] .

ومنهم : **الغُرابيةُ** : زعموا : أن علياً هو الإلـٰه ، وكذَّبوا النبيَّ محمداً صلى الله عليه وسلم وشتموهُ ، وقالوا : إن علياً أرسلَهُ ليبيِّنَ ، فادَّعى الأمرَ لنفسه .

ومنهم : **الهشاميةُ** أصحابُ هشام بن الحكم الرافضي : الذي حُكِيَ عنه أنه قال : إن معبوده سبعةُ أشبار بشبرِ نفسه ، وإنه في مكان ، وله قَدْرٌ من الأقدار ؛ كالسبيكة الصافية وكاللؤلؤة المستديرة ، وإنه ذو لون وطعم

---

(١) انظر (١/ ٣٢٧) .
(٢) انظر (١/ ٣٢٧) .
(٣) انظر (١/ ٣٢٨) .
(٤) أراد : جعفراً الصادق رحمه الله تعالىٰ .
(٥) يعني : أبا الخطاب الأسدي زعيمهم .
(٦) انظر « التبصير في الدين » (ص١٢٦) وما تقدم (١/ ٣٢٨) .

ورائحة ، ولونَهُ هو طعمُهُ ورائحتُهُ ، وذلك كذبٌ ، ولم يثبت هـٰؤلاء له لوناً وطعماً ورائحة غيرَ ذاته ، وزعموا : أن مكانه العرشُ[(١)] .

وحكىٰ عنه أبو الهذيل : أنه زعمَ : أن الجبل أكبرُ منه .

وحكى ابنُ الراونديِّ عن هشام : أنه زعمَ : أن بين معبوده وبين الأجسام مشابهةً ، لولاها ما دلَّتْ عليه[(٢)] .

وحكى الجاحظُ عنه : أنه زعمَ : أن معبوده يعلمُ ما تحت الثرىٰ باتصال شعاعٍ ينفصلُ منه فيتصلُ بما رآه ، ولولا ملامسةُ شعاعه [لِما] يراه لَما أدرَكَهُ[(٣)] .

والخلافُ الخامس : مع قومٍ أنكروا إطلاقَ لفظة (الصورة) على الإلـٰه سبحانه ، ولـٰكنهم زعموا : أنه يحُلُّ [في] الصور[(٤)] ، وهـٰؤلاء فرقٌ :

أوَّلُها : النصارىٰ في دعواها أن اللاهوتَ حلَّ في الناسوت فاتَّحدا[(٥)] .

والفرقةُ الثانية منهم : أصحابُ التناسخ من غلاة الروافض ؛ فمنهم أصحابُ عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ، زعموا : أن روحَ الإلـٰه تناسخَتْ في آدمَ ، ثم في الأنبياء والأئمة بعدَهم ؛ حتىٰ صارت في عبد الله بن معاوية هـٰذا .

---

(١) انظر (١/ ٣٢٢) ، (٢/ ٤٨٧) .
(٢) انظر (١/ ٣٢٢ـ ٣٢٣) .
(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٣) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بما) ، و(لامس) يتعدىٰ بنفسه ، وأثبتت اللام في مفعوله للتقوية .
(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (من) .
(٥) انظر (٣/ ٢٨٧ ـ ٢٨٨) .

وهـٰؤلاء يكفرون بالقيامة والجنة والنار ، ويستحلُّون الخمرَ والميتة وذواتِ المحارم ، ويتأوَّلون في ذلك قولَ الله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ ﴾ [المائدة : ٩٣] [١] .

ومنهم : المعمريَّةُ ، صنفٌ من الخطابيَّة ، نُسبوا إلىٰ رجل اسمُهُ معمر ، قامَ بدعوتهم بعد أبي الخطاب ، وادَّعى الإلـٰهيةَ بتناسخ الإلـٰه فيه ، وزعموا : أن الناسَ لا يموتون ، [واستحلُّوا] المحارمَ ، [وأسقطوا] الفرائضَ أيضاً[٢] .

ومنهم : البزيغية ، صنفٌ آخرُ من الخطابية ، أصحابُ بزيغ ، زعموا : أن جعفراً هو الإلـٰه ، ولم يكن هو الذي رأوه ، وإنما تشبَّهَ للناس بتلك الصورة ، وزعموا أيضاً : أنه لا يموتُ منهم أحد ، وأن أحدَهم إذا بلغ النهايةَ رُفِعَ [إلى] الملكوت[٣] ، وادَّعوا أنهم يرون أمواتَهم بكرةً وعشية[٤] .

وأما الحلوليَّةُ من أصحاب أبي حلمانَ الدمشقي : فإنهم زعموا : أن الإلـٰهَ يَحُلُّ في الصور المستحسنة ، وهـٰؤلاء إذا رأوا صورةً حسنة سجدوا لها ؛ يتوهَّمون أنه فيها[٥] .

والمقنعيَّةُ : ممَّا وراء النهر[٦] ، يزعمون : أن روح الإلـٰه كان في

---

(١) انظر (١/ ٣٢٥) ، وهم المعروفون بالجناحية .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١١) وما تقدم (١/ ٣٢٨) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (واستحلَّ ، وأسقط) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (في) بدل (إلىٰ) ، والمثبت من « مقالات الإسلاميين » .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٢) .

(٥) انظر (١/ ٣٢٤) .

(٦) في « التبصير في الدين » (ص١٣٠) : (هم مبيضة ما وراء النهر) .

أبي مسلمٍ صاحب الدولة ، ثم انتقلت إلى المقنَّعِ ، وكانت فتنةُ المقنع في أيام المهدي ، وأهلكَهُ الله عزَّ وجلَّ في أيامه وبناحية إبلاقَ ، المبيضة على دينه[1] .

[تأويلُ الأخبارِ التي ظاهرُها إثباتُ الصورةِ إليهِ سبحانَهُ]

وقد استدلَّت المشبِّهةُ المنتمية إلى الإسلام على دعواها : (أن الإلـٰه صورةٌ) بأخبارٍ :

منها : ما رُوِيَ من قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ على صورتِهِ »[2] .

ومنها : ما رُوِيَ أنه قال : « رأيتُ ربِّي في أحسنِ صورةٍ »[3] .

قالوا : في المسانيد الصحاح : « إنَّ اللهَ يأتي المؤمنينَ في القيامةِ في صورتِهِ التي يعرفونَها ، فيقولُ : أنا ربُّكم ، فيقولونَ : أنتَ ربُّنا »[4] .

فيقال لهم : إن الهاء في قوله : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ على صورتِهِ » كنايةٌ عن آدمَ عليه السلام[5] .

---

(١) انظر « التبصير في الدين » (ص١٣٠ ـ ١٣١) ، وفي (أ) : (بالمبيضة) بدل (المبيضة) ، وإبلاق : اسم جبلٍ كما في « التبصير » .

(٢) رواه البخاري (٦٢٢٧) ، ومسلم (٢٦١٢) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وانظر (١/ ٣٤٣) .

(٣) رواه الترمذي (٣٢٣٤) من حديث سيدنا ابن عباس ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم ، وفيه : « أتاني ربي » ، و« رأيت ربي » ، وسيشرح المصنف ـ كما سترى قريباً ـ كلا اللفظين .

(٤) رواه مسلم (١٨٢) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٥) أراد بالكناية : الإضمار في قوله : (صورته) ، وانظر (١/ ٣٤٣) .

وفائدتُهُ : أن الله عزَّ وجلَّ لمَّا أخرج آدمَ من الجنة بخطيئته أخرجَ معه الحيةَ والطاوسَ والشيطانَ الرجيم ، وقبَّحَ صورة الشيطان حتىٰ ضُرِبَ بقبحه المَثَلُ ، وشوَّهَ صورةَ الحية ؛ بانتزاعِ قوائمها ، وردَّ مشيِها إلىٰ بطنها ، وتشقيقِ لسانها وتسويدِهِ ، وإثبات عينيها علىٰ وجهٍ لا تدورُ ، وتعقيفِ نابها ؛ حتىٰ لا تقدرُ علىٰ تخليص نابِها ممَّا تَعَضُّ عليه إلا بانقلابها ، وبعدم فرجها ؛ حتىٰ لا يخرجُ منها شيءٌ إلا من فيها ، كالتمساح الذي مخرجُهُ فمُهُ ، ولهـٰذا صار تسافدُ الحيَّاتِ من الفم(١) ، وشوَّهَ الله أيضاً رِجْلَ الطاوس ، وشوَّهَ الأنثىٰ من الطواويس مع حُسْنِ الذكر منها ، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ » ليُعلمَ أنه خلقَهُ حين خلقَهُ على الصورة التي كان عليها في الدنيا ، وأنه لم يشوِّهْ خلقَهُ كما شوَّهَ خلْقَ الشيطان والحيَّة ، ولم يقبِّحْ زوجتَهُ كما قبَّحَ أنثى الطواويس ، فلم يكن عقابُ آدمَ وذريَّتِهِ وزوجته بتشويه الصورة ، إلا [للذين] مسخَهم الله قردةً وخنازيرَ(٢) .

وفيه فائدةٌ أخرىٰ : وهي إبطالُ قول الدهرية وأهل الطبائع : أن لا إنسانَ إلا من نطفة ، ولا نطفةَ إلا من إنسان ، وكذلك الحيواناتُ المتناسلة والمتولِّدةُ من البيض ، وما وُجِدَ شيءٌ منها إلا على الرسم المعتاد ؛ من خلقها بالتدريج ، ونقلها من صورة إلىٰ صورة ، مع استحالةِ وجود صورةِ شيء منها على الكمال في حالة واحدة ، فأخبر النبيُّ صلى الله عليه وسلم أن الله عزَّ وجلَّ خلق آدمَ علىٰ صورته ابتداءً من غير نقلٍ له في الأرحام ولا في الأصلاب كما نُقِلَ نسلُهُ من

---

(١) تقدم أن هـٰذا مبنيٌّ علىٰ ما خبره الإمام المصنف . انظر (١/ ٧٤٥) .

(٢) انظر « مشكل الحديث وبيانه » (ص٥٠ـ٥٢) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الذين) .

الأصلاب إلى الأرحام ، ومن غير نَقْلِ صورته من هيئة النطفة إلى العلقة والمضغة ، ومن مقدارِهِ جنيناً إلىٰ صورته شاباً وكهلاً ، بل خلقَهُ ابتداءً علىٰ مقدار كمال صورتِهِ من الطين ، ونفخ فيه الروحَ ، فجعله بشراً سويّاً ، علىٰ خلاف العادة في خلق نسْلِهِ من صلبه وأصلاب أولاده وأرحامهم على التدريج(١) .

ويحتملُ أن يكونَ المراد بقوله : خلقَهُ علىٰ صورته ؛ أي علىٰ صفته التي قضاها من أكلِهِ من الشجرة التي نُهِيَ عنها ؛ إبطالاً لقول القدرية : (إن الله لم يقضِ عليه ذلك) .

وتصديقُ هٰذا التأويلِ : في قول ابن عباس رضي الله عنهما : (إن اللهَ تعالىٰ أخرج آدمَ من الجنة قبل أن دخلها(٢) ؛ لقوله تعالىٰ للملائكة : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٣٠])(٣) ، ولو لم يقض عليه ما يُوجِبُ خروجَهُ منها إلى الأرض لصار خبرُهُ عن كونه خليفة في الأرض كذباً ؛ لأنه أخبرَ أنه لا يخرجُ من الجنة إلا بموافقةِ الشيطان في أمرِهِ ، ولذلك قال له في الشيطان : ﴿ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴾ [طه : ١١٧] .

وعلىٰ جميع هٰذه الوجوهِ سقطَ استدلال المشبِّهة بإضافة (الصورةِ) إلى الله عزَّ وجلَّ .

وأما قولهم : « رأيتُ ربِّي في أحسنِ صورةٍ » [فمعناه : في أحسنِ صورة] لي ، وأحسنِ لباس لي(٤) .

---

(١) انظر « مشكل الحديث وبيانه » (ص٥٢) .

(٢) كذا في جميع النسخ ، وفي « الدر المنثور » (١/ ١١٠) : (يخلقه) بدل (دخلها) .

(٣) انظر « الدر المنثور » (١/ ١١٠) .

(٤) انظر (١/ ٧٤٣) .

ويحتملُ : أن يكون المرادُ بـ (الصورة) معنى الصفة ، كأنه قال : (في أحسن صفة) ؛ كقولهم : ما صورةُ هـٰذا الأمر ؟ أي : ما صفتُهُ ؟ ويكون المراد بالخبر : ما لقيَ في تلك الحال من رحمة ربِّهِ عزَّ وجلَّ ، وإنعامه عليه ، وتقريبِ منزله من العرش ومن السدرة المنتهىٰ ، ونحوِ ذلك .

وأما قوله : « أتاني ربِّي في أحسنِ صورةٍ »[١] فمعناه إن صحَّ الخبر : أنه أتاني بأحسن صورة ، وتكون (في) بمعنى الباء ؛ كقوله : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة : ٢١٠] ؛ أي : بظللٍ من الغمام ، وتكون فائدته : أن الله عزَّ وجلَّ أتاه بأحسن الملائكة أو الأنبياء عليهم السلام صورةً ، فأراه إيَّاهُ .

والمراد بـ (الصورة) في الخبر الرابع : [معنى] الصفة[٢] ، ومعناها : أن الله عزَّ وجلَّ يتجلَّىٰ في القيامة للمؤمنين في صفته التي يختصُّ بها ، فيراه عليها المؤمنون ، وصفتُهُ : أنه قديمٌ ، ليس له حدٌّ ولا نهاية ، ولا يشبهُ شيئاً ، فيرونه كذلك كما عرفوهُ بهـٰذه الصفة .

فأما الأخبارُ والآيات التي فيها ذكرُ بعض الأعضاءِ والجوارح : فقد تأوَّلناها في كتابنا الموضوع لتأويل الآياتِ والأخبار المتشابهة[٣] ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلمُ .

❁ ❁ ❁

---

(١) هو جزء من حديث الترمذي (٣٢٣٤) المتقدم قريباً (٣/ ١٤٩) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بمعنىٰ) .

(٣) يعني : كتابه « تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات » .

ذكر معنى (المعز) و (المذل) في أسمائه عز وجل

قد وردت السنة الصحيحةُ بهٰذين الاسمينِ لله عزَّ وجلَّ[١] ، وشاهدُهما من القرآن : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ﴾ [آل عمران : ٢٦] .

والمعزُّ والمذلُّ من أسمائه مقرونانِ ، ولا يحسنُ أن يقال : (سبحانَ المذلِّ) حتىٰ يُضَمَّ إليه (المعزُّ) ، كما لا يقال : (سبحانَ المميتِ) حتىٰ يُضَمَّ إليه (المحيي) .

وإذا قيل : إن الله سبحانه هو المعزُّ المذلُّ [ففائدته][٢] : التنبيهُ علىٰ أنه لا يُعَزُّ إلا من أعزَّهُ ، ولا يُذَلُّ إلا من أذلَّهُ .

وفائدةُ هٰذينِ الاسمينِ : أن الله عزَّ وجلَّ يعزُّ من يشاء بالنبوة والرسالة[٣] ، ويذلُّ من يشاءُ بالجحود برسالةِ الرسول ، ويعزُّ من يشاءُ بالإيمان والتوفيق ، ويذلُّ من يشاءُ بالكفر والخِذلان ، ويعزُّ من يشاءُ بولايته ، ويذلُّ من يشاءُ بعداوته ، ويعزُّ من يشاءُ بمعرفته ، ويذلُّ من يشاءُ

---

(١) انظر خبر الأسماء المتقدم (١/ ٤٤٧) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وفائدته) .

(٣) وحياً واتباعاً ؛ قال عزَّ من قائل : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [المنافقون : ٨] .

بالجهل به ، ويعزُّ من يشاءُ بالنعيم ، ويذلُّ من يشاءُ بالعذاب الأليم ، ويعزُّ من يشاءُ عن ذلَّةٍ كان عليها ، ويذلُّ من يشاءُ عن عزَّةٍ كان فيها .

وتحقيقُ هٰذين الاسمينِ : اشتقاقُهما من أفعاله ، وليسا من أسمائِهِ الأزلية .

والمعزُّ في غير صفات الله : الذي وقعَ في الأرض العَزاز الصلبة ؛ يقال منه : أعززنا ؛ أي : وقعنا في أرض عَزازٍ[1] .

والمذلُّ في غير صفات الله عزَّ وجلَّ : الذي معه دابَّةٌ ذلول ، والذي أصحابُهُ أذلاءُ[2] .

وقد ذكرنا معنى (العزيز) قبلَ هٰذا بما فيه كفاية وبلاغٌ[3] ، والله تعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

(1) انظر « الصحاح » (ع ز ز) ، و« النهاية في غريب الحديث » (٣/ ٢٢٩) .
(2) انظر « الصحاح » (ذ ل ل) .
(3) انظر (٢/ ٤١٢) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٣) .

ذكر معنى (المتكبر) من أسماء الله عز وجل

قال أبو إسحاقَ الزجاجُ : (معنى « المتكبِّرِ » في صفاتِ الله عزَّ وجلَّ : الذي تكبَّرَ عن ظلم عبادِهِ)[1] .

قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف : ١٤٦] ؛ أي : أجعلُ جزاءَهم الإضلالَ عن هدايتي إيَّاهم .

قال : (ومعنىٰ « يتكبرون » ؛ أي : أنهم يرونَ أنهم أفضلُ الخلق ، وأن لهم من الحقِّ ما ليس لغيرهم ، وهـٰذه الصفةُ ليست للمخلوقين)[2] .

ورویٰ أبو الفضل المنذريُّ عن أحمد بن يحيى النحوي أنه قال في قوله عزَّ وجل : ﴿ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ : (إنه من الكِبَرِ مفتوحةَ الباء ، لا من الكِبْرِ بسكون الباء) ، قال المنذريُّ : (أراد بالكِبَرِ : مصدر قولهم : كبيرُ القوم ؛ أي : عظيمهم وأكبرهم قدراً)[3] .

---

(١) انظر « معاني القرآن » له (٥/ ١٥١) ، قال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص٤٨) : (والتاء في « المتكبر » تاءُ التفرُّد والتخصُّص بالكبر ، لا تاءُ التعاطي والتكلُّف) .

(٢) انظر « معاني القرآن » له (٢/ ٣٧٦) ، وقال : (وهـٰذه الصفة لا تكون إلا لله جلَّ ثناؤه خاصة ؛ لأن الله تبارك وتعالىٰ هو الذي له القدرة والفضل الذي ليس مثله) .

(٣) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ١٢٠) .

وكبَّرت الرجلَ وأكبرتُهُ ؛ إذا عظَّمتُهُ ، ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ في قصة يوسفَ عليه السلام : ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ ﴾ [يوسف : ٣١] ؛ أي : عظَّمنَهُ[١] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا ﴾ [الأنعام : ١٢٣] ؛ أي : جعلنا مجرميها أكابرَهم ؛ رؤساءَهم وعظماءَهم ؛ لأن الرئاسةَ أدعىٰ لهم إلى الكفر[٢] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ في الحكاية عن فرعونَ قولَهُ للسحرة : ﴿ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ ﴾ [طه : ٧١] ؛ أي : عظيمُكم ورئيسُكم في السحر .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس : ٧٨] ؛ أي : العظمةُ والمُلْكُ[٣] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [النور : ١١] ؛ أي : معظمَ الإفك[٤] .

قال الليثُ ابن المظفر : (الكِبْرُ من الكبيرة بمنزلة الخِطْءِ من الخطيئة)[٥] .

وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ ﴾ [المدثر : ٣٥] ؛ أي : لإحدى العظائم ؛ وهي النار[٦] ، نعوذُ بالله منها .

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ١٢٠) .
(٢) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٢/ ٢٨٨) ، وفي (ج) : (رؤساءَها وعظماءَها) بدل (رؤساءهم وعظماءهم) .
(٣) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٣/ ٢٩) .
(٤) انظر « مجاز القرآن » لأبي عبيدة (٢/ ٦٤) .
(٥) انظر « العين » (٥/ ٣٦١) ، و« تهذيب اللغة » (١٠/ ١٢١) .
(٦) انظر « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص٤٩٧) .

وفي حديث عبدِ الله بن الزبير في هَدْمِهِ الكعبةَ : أنه لمَّا أبرز عن رُبْضِهِ دعا بكُبْرِهِ ، فنظروا إليه) ؛ أي : بعظمائه ومشايخه من أهل الحرم ، وهو جمع (أكبر)[١] .

فالمتكبِّرُ على هـٰذا الوجه يعني : المتعظِّمَ عن التشبيه والتعطيل ، وليسَتْ هـٰذه الصفة إلا لله عزَّ وجلَّ ؛ لأنه ليس كمثله شيء .

وزعمَ البصريون من المعتزلة كالجبائيِّ وابنِهِ أبي هاشم : أن كلَّ قدرة محدثة ليس لها مثلٌ في القدرة ولا في الإمكان ؛ لأنه لا يكون مثلَها إلا ما قد تعلَّقَ بمقدورها ، ويستحيلُ عندهم وجودُ قدرتينِ تتعلقان بمقدورٍ واحد ، فكلُّ قدرة محدثةٍ عندهم ليس كمثلِها شيءٌ وهي موجودةٌ ، فنزَّهوها عن التشبيه والتعطيل كما نزَّهَ الموحدون إلـٰهَهم عن التشبيه والتعطيل ، فهـٰذا توحيدُ المدَّعين للعدل والتوحيدِ من المعتزلة ، وكفاهم به خزياً[٢] .

وقد يكون (الكبيرُ) في اللغة [بمعنى] المعلم[٣] ، وقيل : إن هـٰذا معنى قول فرعون للسحرة : ﴿ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ﴾ ؛ أي : معلِّمُكم ، وقد فسَّرَهُ بقوله : ﴿ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ ﴾ [طه : ٧١][٤] .

---

(١) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٤٤٨) ، و« الغريبين » (٥/ ١٦١٠) ، ورُبْض الشيء : وسطه ، والمراد هنا : وسط المسجد وصريحه .

(٢) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٣٤) ، نعم ؛ قال أهل السنة بوحدة أفعاله تعالى ؛ فليس كفعله فعلٌ ، وليس فعلٌ من أفعاله مُشْبهاً لآخر ، مع صلاحية القدرة الأزلية للتعلق بمثله .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (معنى) .

(٤) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ١٢٠) .

والغلامُ من أهل الحرمين يقول : جئتُ من عند كبيري ؛ أي : معلِّمي[1] .

ولا يقال من (الكبير) على هـٰذا المعنىٰ : متكبِّرٌ .

وقال بعض أهل الإشارة في معنىٰ وصف الله تعالىٰ بأنه [متكبِّرٌ] : تكبَّرَ وتجبَّرَ على الأكابر ، وتعطَّفَ على الأصاغر ، وقيل : تكبَّرَ على العتاة ، وتكبَّرَ على الأدناس والآفات .

وقيل : تكبَّرَ عن أن يكبَّرَ بتكبيرِ غيره[2] ؛ كما روي عن الشبليِّ أنه قال : (جلَّ عن أن يُجَلَّ) .

وقال المتكلمون من أصحابنا : إن (المتكبِّرَ) من أوصافه الأزلية ، استحقَّهُ لذاته ؛ لرجوعه إلىٰ نفي التشبيه والتعطيل ؛ إذ هو لم يزلْ موجوداً بلا تشبيه ولا تعطيل ، والله تعالىٰ أعلم[3] .



(١) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ١٢٠) .

(٢) يعني : جلَّ عن أن يقفَ تعظيمه وجلاله علىٰ تعظيم غيره تعالىٰ له .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٧ ، ٥٢) .

ذكر معنى (المقدم) و(المؤخر) في أسمائه عز وجل

والقِرانُ بين هـٰذين أحسنُ من إفراد كلٍّ واحد منهما بالذكر في الدعاء والخبر ، وألا يقال : (سبحانَ المؤخِّرِ) حتىٰ يضافَ إليه (المقدِّمُ) .

وهما من أسمائه المشتقة من أفعاله ، وليسا من أسمائِهِ الأزلية ، [ولهما] معانٍ كثيرةٌ[1] :

منها : أنه لا مقدِّمَ لما أخَّرَ ولا مؤخِّرَ لما قدَّمَ من أفعاله وقضائه ، وإليه التقديمُ والتأخير في الخلق والاختراع[2] .

ومنها : أنه يقدِّمُ من يشاءُ في العزِّ والرتبة ، ويؤخِّرُ من يشاء عنهما ، ويجعلُ بعضَ العباد فوقَ بعض فيما يشاءُ .

ومنها : أنه قدَّمَ ما شاء من الوحي بالإنزال ، وأخَّرَ ما شاءَ منه .

وفي هـٰذه الجملة وجوهُ خلافٍ بيننا وبين طوائفَ من أهل البدعِ والضلال .

[منها][3] : **الخلافُ بيننا وبين [أبي] علي الأسواريِّ وأتباعه من**

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ولها) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٥) ، و« تفسير أسماء الله الحسنىٰ » للزجاج (ص٥٩) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ومنها) .

القدرية : الذين زعموا : أن الله سبحانه وتعالىٰ لا يوصفُ بالقدرة علىٰ ما علمَ أنه لا يكونُ ، ونتيجةُ هـٰذا القول : أنه إذا علمَ تقديمَ بعض أفعاله علىٰ فعل غيره لم يكن قادراً علىٰ تأخير ما قدَّمَهُ ولا تقديمِ ما أخَّرَهُ(١) .

ومنها الخلافُ بيننا وبين المدَّعينَ للأصلح من المعتزلة : الذين زعموا : أن كلَّ ما قدَّمَهُ عزَّ وجلَّ لم يكن جائزاً له تأخيرُهُ ، وما أخَّرَهُ لم يكن له تقديمُهُ ؛ لأن الأصلحَ ما فعلَهُ على الترتيب الذي رتَّبَهُ ، فلا يجوزُ في حكمته تغييرُ ترتيبه(٢) .

وقلنا : لو قدَّمَ ما أخَّرَ ، وأخَّرَ ما قدَّمَ من أفعاله . . لكان ذلك حكمةً وعدلاً منه ، كما أن الترتيبَ الذي رتَّبَهُ عدلٌ منه وحكمة(٣) .

---

(١) انظر (٢/ ٢٦٠) .

(٢) انظر (١/ ٢١٥) ، غير أن هـٰذا التقديم والتأخير هو محضُ فَرْضٍ ، وأنه لو جاز عقلاً لم يجز شرعاً ؛ إذ التغيير والتبديل في نحو قوله تعالىٰ : ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس : ٩٩] ، وقوله : ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هود : ١١٨] ، ونحوه من الآيات الكريمات . . إنما هو بالنظر إلىٰ مطلق المشيئة وجانب الممكنات ، أما بشأنِ شأنِهِ سبحانه وتعالىٰ في كلِّ ما حكمَ وقضىٰ وقدَّرَ وأظهر . . فما كان ليتغيَّر أو يتبدَّل ؛ قال سبحانه : ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [قٓ : ٢٩] ، وقال عزَّ سلطانه : ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة : ١٣] ، وبهـٰذا تعلم : أن نفي القول بالصلاح والأصلح عند أهل السنة هو بالنظر إلىٰ مطلق تعلق الإرادة والقدرة بالممكن ، والمحققون منهم علىٰ أن هـٰذه الممكنات الحادثات هي علىٰ تمام الحكمة وأحسنيَّةِ الترتيب والنظام .

(٣) وهو علىٰ كمال العدل والحكمة في ذاته وبالنظر إلىٰ جميع خلقه ، والكون عند الحكيم المتفكِّر ناطقٌ كلُّ جزء منه بأحكمية الإبداع وتناهيه في الممكن ؛ إذ للممكن نهاية إمكانية يقف عندها ؛ لأنه حادثٌ ، وكل حادث مبدوءٌ منتهٍ ، وليس للمبدئ المعيد نهاية وحدٌّ ، فالحدود الإمكانية وتناهيها من حيث إن الممكن لا يتصوَّر انقلابه إلىٰ وجوب ذاتي ؛ بل ليس للإمكان رتبةٌ عرضية أصلاً .

ومنها : الخلافُ بيننا وبين الكراميّةِ : فإنهم زعموا : أنه كان غيرَ جائز في حكمة الله أن يبدأ بخلْقِ من يعلم أنه لا يؤمنُ ، وبخلْقِ الجمادات من غير أن يكون معها حيٌّ يعتبرُ بها ويستدلُّ ، وإلىٰ هـٰذا ذهب أكثرُ المعتزلة .

وقلنا : لو خلق الجماداتِ دون الأحياء ، [أو] قدَّمَ الجماداتِ على الأحياء[1] ، أو لم يخلقْ شيئاً ، أو قدَّمَ ما أخَّرَ ، أو أخَّرَ ما قدَّمَ . . كان جميعُ ذلك عدلاً منه وحكمة[2] ، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء : ٢٣] .

❁ ❁ ❁

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (و) .
(٢) يعني : بالنظر إلىٰ أنه جلَّ جلاله يخلق ما يشاء ويختار ، إلا أن اختياره تعالىٰ قد وقع أزلاً وتمَّ ، وما خلق الخلق إلا ليتعرفوا أنفسهم وخلقهم ، لا ليتكمَّل بوجودهم الزائل ، تعالىٰ ربُّنا عن أن يفتقر غيره لغيره ، فكيف يفتقر هو لخلقه ؟! قال جلَّ أمرُهُ : ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر : ٥٠] .

ذكر معنى (المقسط) في أسمائه عز وجل

[معنىٰ (المقسطِ) و(القاسط) في اللغةِ]

معنى (المقسط) : العادلُ الذي لا يجورُ .

يقال منه : أقسطَ يقسطُ إقساطاً فهو مُقسِطٌ ؛ إذا عدلَ[(١)] .

قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات : ٩] ؛ يعني : العادلين[(٢)] .

وقال عزَّ وجلَّ في صفة نفسه : ﴿ قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ ﴾ [آل عمران : ١٨] ؛ أي : بالعدل[(٣)] ، والإقساط والقسط : العدل[(٤)] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾ [الممتحنة : ٨] ؛ أي : تعدلوا فيما بينهم وبينكم ؛ من الوفاء والعدل[(٥)] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] ؛ أي : أعدلُ

---

(١) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٩٨) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٦) .

(٢) انظر « معاني القرآن » للزجاج (١/ ٣٨٨) ، (٥/ ٣٥) .

(٣) انظر « غريب القرآن » لابن قتيبة (١/ ١٠٣) .

(٤) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٢/ ١١٧) .

(٥) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٥/ ١٥٨) .

وأقوم(١) ؛ وذلك قولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الأعراف : ٢٩] ؛ كقولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ [النحل : ٩٠] .

وقولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَـٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ . . . ﴾ [النساء : ٣] ، اختلفوا في تأويله :

فقال مجاهدٌ : معناهُ : إن خفتم ألا تعدلوا في اليتامىٰ ، وتحرَّجتم أن تَلُوا أموالَهم . . فتحرَّجوا أيضاً من الزنا بالنكاح ؛ فانكحوا ما طابَ لكم من النساء(٢) .

وقال غيره : معناهُ : إن خفتم ألا تعدلوا في اليتامىٰ . . [فكذلك] ينبغي أن تخافوا ألا تعدلوا بين أربعِ نسوةٍ(٣) ؛ فانكحوا واحدة(٤) .

وقولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ ﴾ [الأنبياء : ٤٧] ؛ أي : ذواتِ القسط وهو العدل(٥) .

وقولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ﴾ [الشعراء : ١٨٢] ؛ أي : بميزان العدل ، وقيل : إن القُسطاس بضم القاف : اسمُ الميزان ، أيَّ ميزانٍ كان(٦) .

وفي الحديث : « إنَّ اللهَ لا ينامُ ، ولا ينبغي [له] أنْ ينامَ ، يخفضُ

---

(١) انظر « الغريبين » (٥/١٥٤١) .
(٢) رواه الطبري في « تفسيره » (٧/٥٣٩) .
(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وكذلك) .
(٤) انظر « تفسير الطبري » (٧/٥٣٨ ، ٥٤٠) .
(٥) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٣/٤٩٤) .
(٦) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٣/٢٣٨) ، وزاد : (من موازين الدراهم أو غيرها) .

القسطَ ويرفعُهُ »[1] ؛ يعني : ميزانَ القسط ، يخفضُ فيه ما شاءَ من أعمال العباد ، ويرفعُ ما شاء منها ؛ بأمره إيَّاه بذلك ، من غير مباشرةٍ منه بآلة ولا جارحة ؛ لأن أمرَهُ إذا أراد شيئاً أن يقول له : (كُنْ) فيكون[2] .

قيل في تفسير هٰذا الحديث : إنه أراد بالقسط : الرزقَ الذي هو قسطُ كلِّ مخلوق ؛ يخفضُهُ لمن شاءَ بالتضييق والتقدير ، ويرفعُهُ لمن يشاءُ بالبسط والتوسُّع[3] .

والقسطُ في غير هٰذا : اسمُ ما يكون مقدارُهُ نصفَ صاع منه[4] .

وفي الحديث : « إنَّ النساءَ مِنْ أسفهِ السفهاءِ ، إلا صاحبةَ القسطِ والسراجِ »[5] ؛ أي : التي تَخدُمُ بَعْلَها وتوضِّئُهُ ، وتقومُ علىٰ رأسه بالسراج ، والقسطُ : هو الإناءُ الذي يُتوضَّأُ فيه[6] .

وفي القسط بمعنى العدلِ قال الشاعرُ[7] : [من الخفيف]

ملكٌ مقسطٌ وأكملُ مَنْ يمـ ـشي ومِنْ دونِ ما لديهِ [الثناءُ]

---

(١) رواه بنحوه مسلم (١٧٩) من حديث سيدنا أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ، وتمامه : « ويرفع إليه عمل النهار بالليل ، وعمل الليل بالنهار » .
(٢) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٤٢) ، و« النهاية في غريب الحديث » (٤/ ٦٠) .
(٣) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٤٢) ، و« النهاية في غريب الحديث » (٤/ ٦٠) .
(٤) وهو قول أبي عبيد . انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٤٢) .
(٥) رواه الطبراني في « مسند الشاميين » (١١٧١) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها .
(٦) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٤٢) .
(٧) هو الحارث بن حلزة ، وهو من معلقته . انظر « ديوانه » (ص٢٦) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ثناء) ، وانظر « الزاهر » (١/ ٩٨) .

وأما القاسطُ : فهو الجائرُ ؛ يقال منه : قَسَطَ يَقسِط قُسوطاً فهو قاسطٌ ؛ إذا جارَ ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴾ [الجن : ١٥] ؛ أي : الجائرون(١) ، قال الشاعر(٢) : [من الوافر]

أليسوا بالأُلىٰ قَسَطوا جميعاً على النعمانِ وابتدروا السِّطاعا

فهٰذا معنى المقسِطِ والقاسطِ في اللغة .

[معنىٰ وصفِ اللهِ سبحانه بـ (المقسطِ) في علمِ الكلامِ]

وفي معنىٰ وصْفِ الله عزَّ وجلَّ بأنه المقسط مسألتانِ من مسائل الكلام :

إحداهما : أن هٰذا الاسمَ من أسمائه المشتقةِ من أفعاله ، وليس من أسمائِهِ الأزلية .

والثانية : في القسط الذي هو الميزانُ يومَ القيامة ، وقد أثبتَهُ أهلُ السنة والجماعة ، وقالوا جميعاً : إن الميزانَ حقٌّ ، وله كِفَّتان توزنُ فيهما أعمالُ العباد(٣) .

واختلفوا في كيفية الوزن :

فمنهم من قال : توزنُ الصحفُ التي كُتِبَ فيها أعمالُهم(٤) .

---

(١) انظر « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص٤٩٠) ، و« الزاهر » (١/ ٩٨) .
(٢) هو القطامي . انظر « تهذيب اللغة » (٢/ ٤١) ، و« الصحاح » (س ط ع) ، والسِّطاع : عمود البيت ، وفي البيت ذكر من جاروا على النعمان ودخلوا عليه بيته .
(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٧٢) .
(٤) يؤيده حديث البطاقة المشهور الذي رواه الترمذي (٢٦٣٩) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، وانظر « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ٣٩٤) ، =

ومنهم من قال : إنما توزنُ الأجسامُ ؛ بأن يخلق الله عزَّ وجلَّ بإزاء كلِّ عمل جسماً ؛ فيجعلَ الأجسامَ التي تقابل الحسناتِ في كِفَّةٍ ، والأجسام التي تقابل السيئاتِ في كِفَّةٍ ، فأيُّ الكِفَّتينِ حصل فيها الرجحانُ وقعَ بها الاعتبار(١) .

وقال آخرون : توزن الأجسامُ من الثواب والعقاب ، وهٰذا خطأٌ ؛ لأن من الثواب ما لا نهايةَ له ، وكذلك العقابُ ، ولا يصحُّ وزن ما لا نهايةَ له(٢) .

وحكىٰ شيخُنا أبو الحسن في كتابه المعروف بـ « اللمع الكبير » عن قوم أنهم قالوا : أعمالُ العباد تعادُ فيهم ، فيوزنُ علىٰ أعمال الحسنات ، ثم يوزنُ علىٰ أعمال السيئات ، وبنَوْهُ علىٰ أصلِهم في جواز إعادة الأعراض(٣) .

وقال قومٌ من مثبتي الميزان : إن الحسناتِ والسيئات تتراءىٰ في الميزان كما نتراءى الوجهَ في المرآة وإن لم يكنْ في الحقيقةِ فيها(٤) .

= و« منهاج السلامة في ميزان القيامة » (ص١٢٤) .

(١) انظر « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ٣٩٥) .

(٢) انظر « منهاج السلامة في ميزان القيامة » (ص١٢٦) ، وهو منقول عن الإمام المصنف دون تصريح .

(٣) وعليه : يكون الموزون هو العبد نفسه ، ويشهد لهٰذا القول : قوله تعالىٰ في حق الكفار : ﴿ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴾ [الكهف : ١٠٥] ، وما رواه البخاري في « الأدب المفرد » (٢٣٧) من حديث سيدنا علي رضي الله عنه مرفوعاً : « لَرِجْلُ عبد الله أثقلُ في الميزانِ من أُحُدٍ » .

(٤) أنكر ثبوته الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في « منهاج السلامة في ميزان القيامة » (ص١٢٧) ، ويظهر نقله عن المصنف دون تصريح .

وأنكرَ قومٌ من المعتزلة يقال لهم : (الوزنيةُ) الميزانَ المعتاد علىٰ صفة العَمُود والكِفَّةِ في القيامة ، وقالوا : إن المراد بقوله : ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [الأنبياء : ٤٧] العدلُ ، وهـٰذا قولُ قدمائهم ، وهو اختيارُ الجهمية[1] .

قال أبو الهذيل وبشر بن المعتمر : يجوزُ أن ينصب الله عزَّ وجلَّ في القيامة ميزاناً ؛ فيجعلَ رجحانَهُ علامةً لمن يدخل الجنة ، وخفَّتَهُ علامةً لمن يدخل النار .

وهـٰؤلاء يشكُّون في كونِهِ ، وكذلك شكُّهم في كون الصراط الذي أقرَّ به أهلُ السنة والجماعة[2] .

وزعم أكثرُ المعتزلة مع ضرار بن عمرو : أن الصراطَ هو الدين المستقيمُ[3] .

ودليلُ ثبوت الميزان : قولُ الله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴾ [القارعة : ٦ـ٩] .

---

(١) انظر « أصول الدين » للمصنف (ص٢٤٥) .

(٢) وقد فرَّق العلامة الآمدي في « أبكار الأفكار » (٤/ ٣٤٥) بين قولي المعتزلة هنا فقال : (منهم من أحاله عقلاً ، ومنهم من جوَّزه عقلاً وإن لم يقضِ بثبوته ؛ كالعلاف وبشر بن المعتمر) ، وفي « منهاج السلامة في ميزان القيامة » (ص١٢٧) : (ويروىٰ عن مجاهد والضحاك والأعمش أن الميزان بمعنى العدل والقضاء) .

(٣) وكذلك أنكر الحوض والصراط وسؤال الملكين في القبر . انظر « أصول الدين » للمصنف (ص٢٤٥) .

ورُوِيَ : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال : « أثقلُ شيءٍ في الميزانِ خُلُقٌ حسنٌ »[1] .

ورُوِيَ : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قيل له : هل يذكرُ الناس أهليهم يومَ القيامة ؟ فقال : « أمَّا في ثلاثِ مواطنَ فلا ؛ عندَ الميزانِ ، وعندَ تطايرِ الصُّحُفِ في الأيدي ، وعندَ الصراطِ »[2] .

وليس إنكارُ مَنْ أنكر الميزانَ والصراط بأعجبَ من إنكار الغلطيَّةِ من الجهمية الحسابَ في الآخرة ، مع إنكارها كتابةَ الملكينِ أعمالَ [العبد] الذي وُكِّلا به[3] ، وقالوا : (محالٌ أن يكون الله عزَّ وجلَّ محتاجاً إلىٰ مُحْصٍ يحصي له علىٰ عباده أعمالَهم) ، وهـٰذا تكذيبٌ لقول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۞ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۞ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الانفطار : ١٠ـ١٢] ، وقولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ۞ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ [قٓ : ١٧ـ١٨] .

قال المفسرون في تفاسيرهم : عن اليمين كاتبُ الحسنات ، وعن الشمال كاتبُ السيئات[4] .

وقال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۞ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ [الإسراء : ١٣ـ١٤] .

---

(١) رواه أبو داود (٤٧٩٩) ، والترمذي (٢٠٠٢) من حديث سيدنا أبي الدرداء رضي الله عنه .

(٢) رواه أبو داود (٤٧٥٥) من حديث الصدِّيقة عائشة رضي الله عنها .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (العباد) .

(٤) انظر « زاد المسير » (٤/١٥٩) .

وقال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [الحاقة : ١٩] .

وقال أيضاً : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ❁ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴾ [الغاشية : ٢٥ ـ ٢٦] .

وقال أيضاً : ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [الانشقاق : ٨] .

ونحوُ هٰذا كثيرٌ من الأدلة ، وفيما ذكرنا منها كفايةٌ ، واللهُ سبحانَهُ وتعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

ذكر معنى (المغني) من أسمائه عز وجل

قد ذكرنا قبلَ هٰذا : أن الغنيَّ من أوصاف الله الأزلية ، وأنه غنيٌّ لذاته[1] .

فأما المغني في أوصافه : فمن أوصافِهِ المشتقَّة من أفعاله ، وليس من صفاته الأزلية .

وإغناؤُهُ عبدَهُ علىٰ وجهينِ :

أحدُهما : بأعراضِ الدنيا ؛ حتىٰ يحبُّ من أجلها الصدقةَ علىٰ أهلها .

وفي الحديث : « خيرُ الصدقةِ ما أبقَتْ غِنىً »[2] .

قال القُتَيبيُّ : (فيه قولانِ :

أحدُهما : خيرُ ما تصدَّقْتَ به الفضلُ من قوت عيالك وكفايتِهم ؛ كما رُوِيَ في حديث آخرَ : « خيرُ الصدقةِ ما كانَ عن ظهرِ غنىً »[3] .

والآخرُ : أنه أراد : خيرُ الصدقة ما أغنيتَ به مَنْ أعطيتَ عن المسألة)[4] .

---

(١) انظر (٢/ ٥١٥) .

(٢) رواه ابن خزيمة في « صحيحه » (٢٤٣٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) رواه البخاري (١٤٢٧) ، ومسلم (١٠٣٤) بلفظ : « خير الصدقة عن ظهر غنىً » من حديث سيدنا حكيم بن حزام رضي الله عنه .

(٤) نقله الهروي في « الغريبين » (٤/ ١٣٩٢) .

والوجهُ الثاني من إغناء الله عزَّ وجلَّ عبدَهُ : أن يغنيَهُ بالقناعة ويوفِّقَهُ له ، ويغنيَهُ بالافتقار إليه دون من سواه ؛ كقول جعفرٍ الصادق رضي الله عنه في دعائه : (اللهمَّ ؛ أغننا بالافتقارِ إليك ، ولا تفقرْنا بالاستغناءِ عنك) .

وبهـٰذا الإغناءِ شَرَّفَ رسولَهُ صلى الله عليه وسلم ، وقال فيه : ﴿ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ﴾ [الضحىٰ : ٨] ؛ أي : أغناكَ به عن غيره .

وفي الحديث : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال : « ليستغنِ أحدُكم باللهِ عن الناسِ ولو عن قِصْمةِ السِّواكِ »[1] ، والقِصْمُ : أن ينكسرَ الشيءُ فيبينَ ، ومنه قيل : فلان أقصمُ الثنيَّة ؛ أي : منكسرُها ، وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً ﴾ [الأنبياء : ١١] ؛ أي : أهلكناها ، من هـٰذا[2] .

وفي الاستغناءِ بالله عن الناس قال ابنُ السمَّاكِ : (إن في طلب الرجل الحاجةَ إلىٰ أخيه فتنةً ؛ إن هو أعطاه حمدَ غيرَ الذي أعطاه ، وإن [منعَهُ] ذمَّ غيرَ الذي منعه)[3] .

وفي الحديث : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال : « مَنِ استغنىٰ باللهِ

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (١٠٧٩٣) عن عبد الرحمـٰن بن أبي ليلىٰ رحمه الله تعالىٰ مرسلاً بلفظ : « استغنِ عن الناس ولو بقِصْمةِ سواكٍ » ، والقِصْمة ـ بكسر القاف وبعدها صاد مهملة ـ : الكِسْرة من السواك ، وانظر « الغريبين » (٥/١٥٥٣) ، ووقع أول هـٰذا الحديث في جميع النسخ زيادة هي : « من استغنىٰ بالله عزَّ وجلَّ » ، وهي طرف من حديث سيأتي قريباً .

(٢) انظر « الغريبين » (٥/١٥٥٣) .

(٣) رواه البيهقي في « شعب الإيمان » (٢٠٧) ولـٰكن عن سيدنا ابن مسعود رضي الله عنه ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ذمَّهُ) ، والمثبت من « شعب الإيمان » .

عزَّ وجلَّ أحوجَ الناسُ إليهِ »[1] .

وفي رواية أنس : عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ليسألْ أحدُكم ربَّهُ حاجتَهُ كلَّها ، حتىٰ يسألُهُ شسعَ نعلِهِ إذا انقطعَ »[2] .

وقال بكرُ بن عبد الله المزنيُّ : (مَنْ أراد أن يستغنيَ عن الدنيا بالدنيا . . كان كمَنْ أراد أن يطفئَ النارَ بالنار)[3] .

وقال فضيلُ بن عياض : (أحبُّ الناس إلى الناس مَنِ استغنىٰ عن الناس ، وأبغضُ الناس إلى الناس مَنِ احتاجَ إلى الناس وسألَهم ، وأحبُّ الناس إلى الله عزَّ وجلَّ مَنْ سألَهُ واستغنىٰ به عن غيره ، وأبغضُ الناس إليه مَنِ استغنىٰ عنه وسألَ غيرَهُ)[4] .

وقال إبراهيمُ النَّخَعيُّ : (يا بنَ آدمَ ؛ أنت بين اللهِ تعالىٰ وبين خلقِهِ ؛ فإن علَّقْتَ قلبَكَ بهم خذلوكَ ، وإن علَّقْتَ قلبَكَ بالله تعالىٰ أغناكَ عنهم وخدموك) .

وقال عامرُ بن عبد قيس : (قرأتُ آياتٍ في كتاب الله تعالىٰ ، فاستغنيتُ بالله عن الناس ؛ قولُهُ : ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ﴾ [الأنعام : ١٧] ، فلم أسألْ غيرَهُ كشْفَ ضري ، وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَإِن يُرِدْكَ

---

(١) رواه ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » (١٢٧٥) ولكن من كلام سيدنا ابن مسعود رضي الله عنه ، وفيه : (إلا احتاج الناسُ إليه) بدل (أحوج الناسُ إليه) ، ومعنىٰ (أحوج الناسُ) صاروا ذوي حاجة .

(٢) رواه ابن حبان في « صحيحه » (٨٦٦) ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (١٠٧٩) .

(٣) رواه الدينوري في « المجالسة وجواهر العلم » (٥٤٨) ، وفيه : (كمطفئ النار بالتبن) .

(٤) أورده السمرقندي في « تنبيه الغافلين » (ص٤٥٨) .

بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ﴾ [يونس : ١٠٧] ، فلم أردِ الخيرَ والفضل إلا منه ، وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود : ٦] ، فلم أطلب الرزقَ من غيره ، فأغناني اللهُ عن الناس بهـٰذه الآياتِ)[١] .

قال عبدُ القاهر :

وللمغني في اللغة معنيان آخران :

أحدُهما : الكافُّ الذي يكفُّ .

والثاني : الكافي الذي يكفي .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴾ [عبس : ٣٧] ؛ أي : [يكفُّهُ ويكفيه] عن غيرِ شأنه[٢] ؛ من قولهم : أغْنِ [عنِّي] كذا[٣] ؛ أي : كُفَّهُ ، قال النابغة[٤] : [من الوافر]

تقـولُ لـهُ الظعينـةُ أغْـنِ عنِّـي   بعيـرَكَ حيـثُ ليـسَ لـهُ غَنـاءُ

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾ [آل عمران : ١٠] ؛ أي : لن تكفَّ عنهم ما أرادَ بهم ؛ من قولهم : أغْنِ عني شرَّكَ ؛ أي : كُفَّهُ ، وقيل : لن تغنيَ ؛ أي : لن تكفيَ ، والغَناءُ : الكفاية[٥] .

---

(١) رواه البيهقي في « شعب الإيمان » (١٢٦٥) .

(٢) ما بين المعقوفين في (أ، ب) : (يكفيه) ، وفي (ج) : (يكفه) والتصحيح من « النهاية في غريب الحديث والأثر » (٣/ ٣٩٢) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عن) ، وفي « الغريبين » (٤/ ١٣٩١) : (قال ابن عرفة : يقال : أغنِ عني بعيرك ؛ أي : كُفَّهُ) .

(٤) انظر « الغريبين » (٤/ ١٣٩١) .

(٥) انظر « الغريبين » (٤/ ١٣٩١) .

والمعنيان صحيحانِ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ ، فهو المغني الكافُ الكافي .

وقد أخبر بأنه كفَّ أيديَ المشركين يومَ الحديبية ، وقال : ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ﴾ [الزمر : ٣٦] ، وهـٰذا من الكفاية ، وذاك مِنَ الكفِّ ، وعلىٰ جميع وجوهِهِ يكونُ من أسمائه الفعليّة ، دون أسمائه الأزلية .

❁ ❁ ❁

ذكر معنى (المدبر) من أسماء الله عز وجل

قد وردت السنةُ بهٰذا الاسم لله عزَّ وجلَّ ، ودلَّ القرآن عليه ؛ قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ [السجدة : ٥] ؛ أي : يمضيه(١) .

وعلىٰ هٰذا التأويلِ : يكون المدبِّرُ من أسمائه المشتقة من أفعاله ، ولا يكون من أوصافه الأزلية .

والتدبيرُ في صفات البشر : التفكُّرُ في عواقب الأمور ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ [النساء : ٨٢] ، ومعناه : أفلا يتفكرون في معانيه ؛ يقال : تدبَّرتُ الأمرَ ؛ إذا تفكَّرتُ في عواقبه(٢) .

ولا يوصف الإلٰهُ سبحانه بالتفكُّرِ في الأمور ؛ فإنه لم يزل عالماً بها قبلَ وقوعها ، ولٰكن يجوز تأويلُ تدبيره للأمور علىٰ معنىٰ علمِهِ بها ، وعلىٰ هٰذا التأويل : يكون (المدبِّرُ) من أسمائه الأزلية .

واختلفوا في تأويل قوله عزَّ وجلَّ في صفة الملائكة : ﴿ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ﴾ [النازعات : ٥] :

منهم من قال : معناهُ : أنها تأتي بالتدبيرِ من عند الله عزَّ وجلَّ(٣) .

---

(١) وهو قول ابن عرفة الملقب بنفطويه . انظر « الغريبين » (٢/ ٦١٥) .

(٢) انظر « الغريبين » (٢/ ٦١٥) .

(٣) انظر « الغريبين » (٢/ ٦١٥) ، وقال الزجاج في « معاني القرآن » (٥/ ٢٧٧) : =

ومنهم من قال : معناهُ : أنهم يحدِّثون بالوحْيِ عن الله عزَّ وجلَّ[1] .

وفي الحديث : (أما سمعتَ من معاذِ بن جبل يدبِّرُهُ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟!)[2] .

قال أبو عبيد : (يقال : دبرت الحديثَ ؛ أي : حدَّثتُ به عن غيري)[3] ، فالمدبِّراتُ أمراً : المحدِّثونَ عن الله عزَّ وجلَّ بأمره ونهيه وإخباره .

وفي قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ دليلٌ على إبطال قولِ فِرَقٍ من أهل الضلال والبدع :

إحداها : إبطالُ قول من علَّقَ الحوادثَ في الأرض والهواء على دَوْرِ الأفلاك والكواكبِ وطباعها ، كما ذهبَتْ إليه الملحدةُ من أهل النجوم[4] ،

= (فجبريل بالوحي والتنزيل ، وميكائيل بالقطر والنبات ، وإسرافيل للصور ، وملك الموت لقبض الأرواح) .

(١) انظر « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص٥١٢) وعبارته : (تنزل بالحلال والحرام) .

(٢) هو قول سيدنا عبد الرحمـٰن بن سمرة رضي الله عنه لهِصَّان بن الكاهن ـ ويقال : الكاهل ـ ، وهو أثر رواه أحمد في « المسند » (٥/ ٢٢٩) ، وفيه : (أنا سمعت ذاك من معاذٍ يدبِّره ـ أو يذبره كما سيبين ـ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(٣) انظر « غريب الحديث » له (٣/ ٦٩) ، و« الغريبين » (٢/ ٦١٧) ، وقال : (قال أحمد بن يحيىٰ : إنما هو « يذبره » بالذال ؛ أي : يتقنه) ، وانظر « النهاية في غريب الحديث » (٢/ ٩٨) .

(٤) من الدهرية والطبائعية وعموم القائلين بقدم العالم ، وحينما ترىٰ ذمَّ الشرع للمنجِّمين فاعلم أن المراد هو ذمُّ هـٰؤلاء وأمثالهم ؛ ممَّن جعل للنجوم تدبيراً وتقديراً في أحوال وشؤون الخلق ، لا الذين ينظرون فيها متفكِّرين ويتابعون مسيرها ، ويعرفون حساباتها ؛ إذ ذاك ممَّا حضَّ عليه الشرعُ وأمر به .

فأخبرَ الله عزَّ وجلَّ أنه لا مدبِّرَ ولا مقدِّرَ لما يجري في السماوات والأرض غيرُهُ .

والثانية : **أهلُ التثنية في دعواهم : أن المدبِّرَ للعالم اثنان : أحدُهما :** نورٌ يدبِّرُ الخيراتِ ويقدِّرُها ، **والآخرُ** : ظلمةٌ مدبرة للشرور ، **كما ذهبت إليه المانوية**(١) .

وأما الديصانيةُ منهم : فإنهم زعموا : أن الشرور تقعُ من الظلمة طِباعاً بغير قصد ولا تدبيرٍ منها ، فزعموا : أن الشرور خارجةٌ عن تقدير الإلـٰه وتدبيره(٢) .

والفرقةُ الثالثة : المجوسُ [الزرادشتية] التي نسبت تدبيرَ الشرور وتقديرها إلى الشيطان الذي سمَّوهُ أهرمن(٣) .

والفرقةُ الرابعة : القدريةُ مجوسُ هـٰذه الأمة ؛ في دعواها : أن أكثر أعمال الحيوانات تقعُ من غير تدبير من الله عزَّ وجلَّ فيها ولا تقديرٍ منه ولا مشيئةٍ له فيها(٤) .

وقال أهلُ السنة والجماعة : كلُّ حادث في السماوات والأرضين وما بينهما واقعٌ بتقدير الله ، وجارٍ علىٰ تدبيره ، له التدبير والتقدير ، وعلىٰ تقديره التقرير .

---

(١) انظر (٢/ ١٦١) .
(٢) انظر (٢/ ١٠٣) .
(٣) انظر (٢/ ٣٦٦) ، وما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (الزرادشية) ، وفي (ج) : (الزرادية شبيه) .
(٤) انظر (٢/ ٣٦٦) .

فإن قال قائل : إذا كان تقديرُ الإلـٰه عندكم وتدبيرُهُ نافذينِ في السماء والأرض وما بينهما . . فلِمَ انتهىٰ بالتدبير إلى الأرض في الذكر ؟[1] .

قيل : ليس في إثبات تدبيرِهِ في الأرض [نفيٌ] لتدبيرِهِ عمَّا تحت الأرض[2] ، علىٰ أن ما عليه الأرضُ في حكم الأرض إن صحَّ الخبر بأنها علىٰ ظهر حوت[3] ؛ لأنه من جنس الأرض ، وإن كانت الأرض لا في مكان فآخرُ أجزائها الصفيحةُ السفلىٰ من العالم ، وإليها ينتهي التدبيرُ في الأرض .

وهـٰذا من باب دخول الحدِّ في المحدود ؛ كما أدخلنا المرافقَ في غسل اليدين وإن كان قد قال : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة : ٦] ، وكقوله : ﴿ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران : ٥٢] ؛ أي : مع الله ، وقوله : ﴿ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ [النساء : ٢] ؛ أي : مع أموالكم ؛ كذلك قوله : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ ؛ أي : مع الأرض ، أنه هو المدبِّرُ للأرض والسماء وما بينَهما .

❁ ❁ ❁

---

(١) يعني : في قوله تعالىٰ : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (نفياً) .

(٣) رواه الحاكم في « المستدرك » (٤/ ٥٩٤) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، وهو حديث ردَّه ابن قتيبة في « تأويل مختلف الحديث » (ص٥٥) ، وجعله من الأحاديث التي تبعث على الإسلام الطاعنين ، وقد قال الحافظ البيهقي في « الأسماء والصفات » (ص٤٧٧) نافياً إثبات الذراعين له تعالىٰ مع وجود رواية بذلك لسيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما : (وقد وُجدَ في النجوم ما سُمِّي : ذراعين) ، فيمكن القول أيضاً : وقد وُجدَ في النجوم ما سُمِّي بالحوت ، يعرف ذلك العامة والخاصة .

ذكر معنى (المنتقم) من أسمائه عز وجل

اعلم : أن (الانتقام) افتعالٌ من (نقمَ) ، وللنِّقْمَةِ معنيانِ :

أحدُهما : الكراهيةُ ، ومنها قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾ [المائدة : ٥٩] ؛ أي : هل تكرهون شيئاً غيرَ ذلك[١] ، وقال عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَا نَقَمُواْ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ ﴾ [البروج : ٨] على هـٰذا المعنىٰ .

والثاني النقمةُ : العقوبةُ على المكروه من المنقوم منه[٢] .

وجمعُهُ نِقَمٌ .

والانتقامُ علىٰ هـٰذا الوجه والمنتقمُ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ . . من أسمائِهِ الفعلية ، لا من أسمائه الأزلية .

ولذلك قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ [الزخرف : ٥٥] ؛ أي : لمَّا أغضبونا ؛ بمعنىٰ : أنَّا غضبنا عليهم لأجل معاصيهم ؛ يقال منه : آسفَهُ فأسِفَ يأسَفُ أَسَفاً ، والأَسَفُ : الغضب[٣] ، وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ غَضْبَٰنَ أَسِفًا ﴾ [الأعراف : ١٥٠] ؛ أي : شديدَ الغضب[٤] ، وسئل رسولُ الله

---

(١) انظر « مجاز القرآن » (١/ ١٧٠) ، و« الزاهر » (ص٢٠١) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٥) .

(٣) انظر « مجاز القرآن » (٢/ ٢٠٥) ، و« معاني القرآن » للزجاج (٢/ ٣٧٨) ، وقال الراغب في « مفرداته » (ص٧٥): (حقيقة الأسف : ثوران دم القلب شهوةَ الانتقام) .

(٤) انظر « مجاز القرآن » (١/ ٢٢٨) ، و« معاني القرآن » للزجاج (٣/ ٣٧١) ، =

صلى الله عليه وسلم عن موت الفجأة ، فقال : « راحةٌ للمؤمنِ ، وأَخذةُ الأَسَفِ للكافرِ »[1] ، [والأسيفُ][2] : الحزين ، وهو الأَسُوفُ أيضاً ، فأما الأَسِفُ فهو الغضبان .

وفائدةُ وصف الإلـه بـ (المنتقم) من وجوهٍ :

أحدُها : البيانُ أن العذاب والعقاب من فعلِهِ ، خلافَ قول من زعم من الثنوية : أن الإلـه لا يفعلُ إيلاماً[3] .

والثاني : إبطالُ قول معمر وأتباعِهِ من القدرية : إن الإيلامَ بالنار من فعل النار بطبعِها[4] .

والثالثُ : إبطالُ قول الجاحظ : إن النار هي التي تخلِّدُ أهلها في نفسها[5] .

وعلىٰ أصل هـٰؤلاء : يكون المنتقمُ بالنار وأليمِ عذابها إلـهَ الناس ، ومن قال بهـٰذا القولِ فحقيقٌ من الله عزَّ وجلَّ أن ينتقمَ بها منه علىٰ زعمه ، والله تعالىٰ أعلم .



= و« الغريبين » (١/ ٧٤) .

(١) رواه البيهقي في « شعب الإيمان » (٩٧٤٠) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها ، وانظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٦٢٦) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (والأسف) ، وانظر « تهذيب اللغة » (١٣/ ٦٦) ، و« الغريبين » (١/ ٧٥) .

(٣) لأنه بزعمهم لا يخلق إلا الخير . انظر (٢/ ١٦١) .

(٤) انظر (١/ ٦٢٦) .

(٥) انظر (٢/ ١٦٤) .

ذكر معنى (المغيث) من أسماء الله عز وجل

قد وردت السنةُ الصحيحة بهٰذا الاسم لله عزَّ وجلَّ ، وهو مأخوذٌ من شيئينِ : أحدُهما : الغوثُ الذي يغيثُ الله عزَّ وجلَّ به عبادَهُ .

والثاني : الغيثُ الذي يغيثُ به بلادَهُ[1] ، فهو مغيثٌ للعباد والبلاد .

وقد قال سبحانَهُ في الغيث : ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ ﴾ [الحديد : ٢٠] ؛ أي : نباتٍ ينبتُ عن الغيث ؛ وهو المطرُ[2] .

ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾ [يوسف : ٤٩] ؛ أي : فيه يغاثون بالمطر[3] ، وقيل : فيه يغاثون بالخصب والسعةِ بعد الجدب والقحط .

وفي الحديث : (ألا فغثتم)[4] ؛ أي : سُقيتم الغيث ؛ يقال منه :

---

(١) في (ب ، ج) : (المغيث) بدل (الغيث) ، وقد شطب على الميم منه في (أ) .

(٢) انظر « الغريبين » (١٣٩٧/٤) ، وفي « تهذيب اللغة » (١١٣/١٠) : (والغيث ها هنا : المطر) .

(٣) انظر « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص٢١٨) ، و« الغريبين » (١٣٩٧/٤) .

(٤) هو من حديث رُقَيقة بنت أبي صيفي بن هاشم ، وكانت لِدَةَ عبد المطلب ، وروىٰ أثرها ابن أبي الدنيا في « مجابو الدعوة » (١٩) ، والطبراني في « المعجم الكبير » (٢٥٩/٢٤) ، و« الدعاء » (٢٢١٠) ، وفي الخبر التوسلُ برسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يومها غلاماً قد أيفع .

غِيثَتِ الأرضُ فهي مَغِيثة[1] .

والمغيثُ في صفات الله عزَّ وجلَّ : من أسمائه المشتقَّةِ من فعله ، وليس من أسمائِهِ الأزلية .

● ● ●

(١) انظر « الغريبين » (٤/ ١٣٩٧) ، و« النهاية في غريب الحديث » (٣/ ٤٠٠) .

ذكر معنى (المقيت) من أسماء الله عز وجل

قد نطق القرآنُ بهٰذا الاسم لله عزَّ وجلَّ ؛ ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا﴾ [النساء : ٨٥] .

واختلف أهلُ الحديث وحفَّاظُهُ في صحَّةِ ذكر هٰذا الاسم في الخبر الذي ذُكِرَ فيه تسعةٌ وتسعون اسماً : فذكر أكثرُهم في رواية شعيب بن أبي حمزةَ ، عن أبي الزناد ، عن الأعرج ، عن أبي هريرةَ ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم ، وذكروا فيها : (المُقيت) بالقاف[١] .

وهكذا رواه الإمامان أبو بكر محمد بن إسحاقَ بن خزيمةَ في « مأثورِهِ »[٢] ، وأحمدُ بن إسحاقَ بن أيوبَ الصِّبغيُّ في كتاب « الصفات »[٣] .

وحدثنا الحاكمُ أبو عبد الله محمدُ بن عبد الله الحافظ قال : حدثنا أبو زكريا العنبريُّ قال : حدثنا أبو عبد الله البُوشَنْجيُّ ، حدثنا موسى بنُ أيوب ، حدثنا الوليدُ بن مسلم ، عن شعيبِ بن أبي حمزة ، وذكر الحديثَ بنحوه ، وقال فيه : (المغيث) بالغين[٤] .

---

(١) انظر (١/ ٤٤٧) .

(٢) يعني : كتابه « الدعوات المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم » ، وقد تقدم ذكره (١/ ٦٦٥) ، (٢/ ٣٧٧) .

(٣) انظر « معرفة علوم الحديث » للحاكم (ص١٤٧) .

(٤) انظر « معرفة علوم الحديث » للحاكم (ص١٤٧) .

سمعت الحاكمَ أبا عبد الله يقول : سمعت أبا زكريا العنبريَّ يقول : سمعت أبا عبد الله البُوشَنْجيَّ يقول : (المحفوظُ في الحديث : « المغيثُ » ، ومن قال : « المقيت » بالقاف فقد صحَّفَ)[١] .

قال عبدُ القاهر :

هـٰذا الاختلافُ إنما هو في صحة روايةِ هـٰذا الاسم في السنة ، فأما ورودُهُ في القرآن فلا خلافَ فيه .

واختلفوا في معناه :

فقال ابنُ عباس رضي الله عنهما : هو المقتدرُ[٢] .

قال ابنُ الأنباريِّ : (علىٰ هـٰذا أهل اللغة) ، قال : (واحتجَّ ابنُ عباس بقول الشاعر : [من الوافر]

وذي ضِغْنٍ كففْتُ الضِّغنَ عنهُ   وكنتُ علىٰ مساءتِهِ مُقِيتا

أي : مقتدراً ، وقال الشاعر : [من الوافر]

فإنَّا نُطعِمُ الأضيافَ قِدْماً   إذا ما هَرَّ مِنْ سنةٍ مُقيتُ

معناه : مقتدر)[٣] .

وقال أبو عبيدةَ : (المقيتُ : الحفيظُ) .

وقال أيضاً في كتابه : (إن المقيت عند العرب : الموقوفُ على

---

(١) انظر « معرفة علوم الحديث » للحاكم (ص١٤٨) .

(٢) انظر « الزاهر » (١/ ٩٢) ، و« شأن الدعاء » (ص٦٨) .

(٣) انظر « الزاهر » (١/ ٩٢) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٤) .

الشيء)[1] ، وأنشد[2] : [من الخفيف]

لَيتَ شعري وأَشْعُرَنَّ إذا ما قرَّبوها مطويَّةً ودُعيتُ
أَلِيَ الفضلُ أم عليَّ إذا حُو سِبْتُ إنّي على الحسابِ مُقيتُ

أي : على الحساب موقوفٌ[3] .

وقال شَمِرُ بن حمدويه النحويُّ : (ثلاثةُ أحرف في كتاب الله عزَّ وجلَّ نزلَتْ بلغة قريش : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ ﴾ [الإسراء : ٥١] ؛ أي : يحرِّكون ، وقولُهُ : ﴿ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ ﴾ [الأنفال : ٥٧] ؛ أي : نكِّلْ بهم من ورائهم ، والثالثُ : المُقيت) ، وسنذكره .

وقال آخرون : (أقاتَ على الشيء ؛ أي : اقتدرَ عليه)[4] .

قال الفراء : (يقال : قاتَهُ وأقاتَهُ بمعنىً واحد)[5] .

وقال آخرون : (المُقيتُ : المقدِّرُ للأقوات) قاله الفراءُ[6] .

وجاء في الحديث : « كفىٰ بالمرءِ إثماً أنْ يضيِّعَ مَنْ يقوتُ » و« يقيتُ »[7] .

---

(١) انظر « مجاز القرآن » له (١/ ١٣٥) .
(٢) البيتان للسموءل ضمن قصيدة له . انظر « ديوانه » (ص٨٤) ، وفيه : (منشورة) بدل (مطوية) .
(٣) انظر « الزاهر » (١/ ٩٢) .
(٤) انظر « غريب القرآن » (ص١٣٢) .
(٥) انظر « شأن الدعاء » (ص٦٩) .
(٦) انظر « شأن الدعاء » (ص٦٩) .
(٧) رواه أبو داود (١٦٩٢) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما بلفظ : « يقوت » ، وانظر « معاني القرآن » للفراء (١/ ٢٨٠) ، و« النهاية في غريب الحديث » (٤/ ١١٩) .

وقال أبو منصور الأزهريُّ : (يقال : قُتُّهُ أَقُوتُهُ قَوْتاً ، بنصب القاف من المصدر ، وأَقَتُّهُ أُقِيتُهُ إقاتةً ، فأنا مُقيتٌ وقائتٌ)[1] .

وحكىٰ ثعلبٌ عن ابن الأعرابي قال : (حلف العقيليُّ يوماً فقال : لا وقائتِ نَفَسِي ؛ أي : مَنْ يقتاتها ، والاقتياتُ والقوتُ واحدٌ)[2] .

قال عبدُ القاهر :

إن قلنا : إن المُقيتَ بمعنى (المقتدر) . . فهو من الصفات الأزلية ؛ لأن الله عزَّ وجلَّ لم يزل قادراً مقتدراً .

وإن كان بمعنى (الحفيظ) الذي هو بمعنى (العليم) . . فهو أيضاً من الأوصافِ الأزلية .

وإن أُريد به (الحفيظُ) بمعنىٰ حفظ العباد عن كلِّ ما يحفظُهم عنه ، وإن أريد بـ (المقيت) الذي يقيت العبادَ أقواتَهم ويعطيهم منها ما قدَّرَهُ لهم . . فهو من أوصافه الفعلية ، دون أوصافه الأزليَّة .

وفي الحديث : (إذا أحرزَتِ النفسُ قوتَها اطمأنَّتْ)[3] ، وهـٰذا أحسنُ ما قيل فيه ، والله أعلم .



---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (٩/ ١٩٧ـ ١٩٨) ، و« الغريبين » (٥/ ١٥٩١) ، وأراد بنصب القاف فتحها .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (٩/ ١٩٨) ، أراد : أنه يقبض روحه نَفَساً بعد نَفَس حتىٰ يتوفاه كلَّهُ ، ولفظ « التهذيب » : (لا وقائتِ نَفَسي القصير) ، فالاقتيات بشأنه سبحانه : هو توفِّي الأنفاس .

(٣) رواه ابن أبي الدنيا في « إصلاح المال » (٩١) من كلام سيدنا سلمان الفارسي رضي الله عنه ، وكان قد اشترىٰ وسقاً من الطعام .

ذكر معنى (المانع) في أوصافه عز وجل

له معنيانِ :

أحدُهما : ما جاءَ في الثناء على الله عزَّ وجلَّ في الصلاة وبعدَها من قولهم : (اللهمَّ ؛ لا مانعَ لما أعطيتَ ، ولا معطيَ لما منعتَ ، ولا ينفعُ ذا الجَدِّ منك الجَدُّ)[1] ، وهـٰذا المعنىٰ عامٌّ في كلِّ ما أعطىٰ وفي كلِّ ما منعَ من أمور الدين والدنيا .

والثاني : أن يكون معناهُ : أنه يمنعُ أهلَ دينه ؛ بأن يعصمَهم من الضلالة ؛ من قولهم : فلان في مَنَعَةٍ ؛ أي : في حَشَمٍ يمنعونه ويحوطونَهُ عمَّنْ يريدُهُ بسوء ، والمَنَعَةُ : جمع (مانع) ، ومنه قيل : امتنع فلانٌ ؛ إذا عزَّ جانبه ، فلم يجد عدوُّهُ إلى الإضرار به سبيلاً[2] .

وقال أصحابُنا : هو المانعُ الذي مَنْ قُدِّرَ له الإيمانُ في سابق علمه منعَهُ من الكفر ؛ بالقدرة على اكتساب الإيمان ، لا بتعجيزه عن الكفر ، ومَنْ قُدِّرَ له الكفرُ في سابق علمه حرمَهُ الإيمان من غير تعجيزه إيَّاهُ عنه[3] .

وقد قال عزَّ وجلَّ : ﴿ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ﴾ [الأنفال : ٢٤] .

---

(١) رواه مرفوعاً البخاري (٨٤٤) ، ومسلم (٥٩٣) من حديث سيدنا المغيرة بن شعبة رضي الله عنه .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (٣/ ١٤) .

(٣) انظر « الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد » (ص٢٠٤) .

قال المفسرون : معناهُ : أنه يحولُ بين قلب المؤمن وبين الكفرِ والبدعة ، ويحولُ بين قلب الكافر وبين الإيمانِ والسنة[1] ، ولذلك جاء في وصفه عزَّ وجلَّ : مقلِّبُ القلوب والأبصار[2] .

وقالت الصوفيةُ : من لم يكن رضاه في الممنوع كرضاهُ في الممنوح . . فليس بعارفٍ ، بل ليس بصوفيٍّ أصلاً[3] .

وقال المتكلمون من أهل السنة : إن (المانعَ) من أسماء الله عزَّ وجلَّ مشتقٌّ من فعله ، دون أسمائه الأزلية .

واختلفوا في تفسير (الجَدِّ) المذكور في قوله : « اللهمَّ ؛ لا مانعَ لما أعطيتَ ، ولا معطيَ لما منعتَ ، ولا ينفعُ ذا الجَدِّ منكَ الجَدُّ » :

قال أبو عبيد القاسمُ بن سلام : معناهُ : ولا ينفعُ ذا الغنىٰ منك غناهُ ، إنما ينتفعُ بطاعاته[4] .

واحتجَّ بقول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « قمتُ علىٰ بابِ الجنَّةِ ، فإذا

---

(١) رواه الحاكم في « المستدرك » (٢/٣٢٨) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٢) روى البخاري (٦٦١٧) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما : أن النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً ما كان يحلف : « لا ومقلبِ القلوب » .

(٣) إذ كيف يكون صوفياً من لم يتحقق بمقام الرضا عن الله تعالىٰ ؟! وقد قال الإمام الغزالي يصف الصوفية ويبيِّن حقيقتهم في « المنقذ من الضلال » (ص٩٩) : (لو جمع عقلُ العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين علىٰ أسرار الشرع من العلماء ؛ ليغيِّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدِّلوه بما هو خيرٌ منه . . لم يجدوا إليه سبيلاً ؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسةٌ من مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة علىٰ وجه الأرض نورٌ يُستضاء به) .

(٤) انظر « غريب الحديث » له (١/٢٥٧) .

عامَّةُ مَنْ يدخلُها الفقراءُ ، وأصحابُ الجَدِّ محبوسونَ »[1] ؛ يعني : أصحابَ الغنىٰ في الدنيا[2] ، وهو بمنزلة قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ [الشعراء : ٨٨ ـ ٨٩] ، وهو بمنزلة قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾ [سبأ : ٣٧] .

وقال غيرُ أبي عبيد : **الجَدُّ في هٰذا الموضع : الحظُّ** ، وهو الذي تسمِّيهِ العوامُّ : البختَ ، وهٰذا من قولهم : لفلان جَدٌّ في الدنيا ؛ أي حظٌّ وبَخْتٌ[3] .

قال امرؤ القيس[4] : [من الوافر]

ألا يـا لهـفَ نفسـي إثْـرَ قـومٍ ... هـمُ كانـوا الشفاءَ فلـم يُصابـوا
وقـاهـم جَـدُّهـم ببنـي أبيهـم ... وبـالأَشْقَيـنَ مـا حـلَّ العِقـابُ

وقال الأخطلُ[5] : [من البسيط]

أعطـاكـمُ اللهُ جَـدّاً تُنْصـرونَ بـهِ ... لا جَـدَّ إلا صغيـرٌ [بعـدُ] مُحتقَرُ

---

(١) رواه البخاري (٥١٩٦) ، ومسلم (٢٧٣٦) من حديث سيدنا أسامة بن زيد رضي الله عنهما .

(٢) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (١/ ٢٥٨) .

(٣) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٣٩٤) ، و« الزاهر » للأنباري (١/ ١٨) ، و« شأن الدعاء » (ص١٥٧) .

(٤) انظر « ديوانه » (ص١٣٨) ، وأراد بالقوم : بني أسد ؛ يعني : الذي كان يشفيه من قتل أبيه قتلُ بني أسد ، وكان قد وضع سلاحه في بني كنانة وهو يظنُّ أنهم بنو أسد ، فوقى الجَدُّ والبخت بني أسد ، وحلَّ العقاب في بني كنانة .

(٥) انظر « ديوانه » (ص١٠٤) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (جد) ، والتصحيح من « الديوان » والمصادر .

أراد حظّاً ، ومنه قولُ الآخر[1] : [من الخفيف]

إنَّمـا عيشُ مَن تـرىٰ بالجُـدودِ عِـشْ بجَـدٍّ ولا يضـرَّكَ نَـوْكٌ

ومعناه علىٰ هٰذا القول : أراد الحظَّ المُدَّعي للبختِ في الدنيا لا ينفعُهُ هناك منك ما يدَّعيه[2] .

وأما الجَدُّ في قوله عزَّ وجلَّ : ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا﴾ [الجن : ٣] فمعناه : العظمةُ[3] .

وقـال ابـن عبـاس : معنـاه : تعـالـىٰ جـلالُ ربِّنـا[4] ، واحتـجَّ بقـول الشاعر[5] : [من المتقارب]

تـرفَّـعَ جَـدُّكَ إنِّـي امـرؤٌ سقَتْني الأعادي إليـكَ السِّجالا

قال الحسن : تعالىٰ جَدُّ ربنا : معناه : غنىٰ ربنا[6] .

وقال السديُّ : معناه : أمرُ ربِّنا[7] .

---

(١) هو أبو محمد اليزيدي . انظر « أمالي الزجاجي » (ص٦١) ، و« الزاهر » للأنباري (١/ ١٩) .

(٢) كذا العبارة في جميع النسخ ، ولعلها : (أراد : أنَّ الحَظِيَّ المُدَّعي للبخت . . .) .

(٣) انظر « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص١٩) .

(٤) انظر « تفسير الطبري » (٢٣/ ٦٤٨) ولفظه عنده : (فعله وأمره وقدرته) ، وإنما روىٰ لفظ (الجلال) عن عكرمة ومجاهد وقتادة ، وانظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ٢٤٥) .

(٥) البيت للحطيئة ضمن قصيدة يمدح بها سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه . انظر « ديوانه » (ص١٠٩) ، وفيه : (أعوذ بجدِّك) بدل (ترفع جدك) .

(٦) رواه عنه الطبري في « تفسيره » (٢٣/ ٦٤٩) .

(٧) رواه عنه الطبري في « تفسيره » (٢٣/ ٦٤٩) .

وقال مجاهدٌ : تعالىٰ [ذِكْرُ ربنا[1] .

وقال غيرُهم : تعالت] عظمةُ ربِّنا[2] .

وهٰذه المعاني متقاربة[3] .

وقال أبو العباس أحمدُ بن يحيى النحويُّ : (يقال : قد جدَّ الرجلُ يَجَدُّ بفتح الجيم ، من جَدَّ ؛ إذا صار له جَدٌّ ، ولقد جَدِدْتَ ، وأنت تَجَدُّ يا رجلُ)[4] ، وأنشد فيه[5] : [من الكامل]

ولقدْ يَجَدُّ المرءُ وهو مقصِّرٌ ويخيبُ سَعْيُ المرءِ غيرَ مقصِّرِ

ويقال : أجدَّهُ اللهُ ؛ إذا جعل له جَدّاً[6] .

قال[7] : (وقال أبو عمرو الشيبانيُّ : يقال : جَدَّ الرجلُ فهو مجدودٌ ؛ من الجَدِّ ، وحَظَّ الرجلُ فهو محظوظٌ ؛ من الحظِّ)[8] .

---

(١) كذا في « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٠) ، وروى الطبري في « تفسيره » (٢٣/ ٦٤٩ـ٦٥٠) عن مجاهد : أنه بمعنى الجلال والذكر ، ورواه عن قتادة : أنه بمعنى العظمة .

(٢) ما بين المعقوفين زيادة أثبتت من « الزاهر » (١/ ٢٠) يقتضيها السياق .

(٣) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٠) .

(٤) نقله عنه الأنباري في « الزاهر » (١/ ٢٠) ، وأبو العباس : هو ثعلب ، وانظر « شرح القصائد السبع » للأنباري (ص٤٥٧) .

(٥) أنشده ابن الأعرابي ضمن قطعة . انظر « عيون الأخبار » (٢/ ١٢٢ـ١٢٣) .

(٦) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٠) .

(٧) يعني : أبا العباس ثعلباً النحوي .

(٨) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٠) وإنما ذكر العبارة الأخيرة ؛ من قوله : (وحظ الرجل . . .) .

قال أبو العباس : (يقال : ما كنتَ ذا جَدٍّ وذا حَظٍّ ، ولقد حَظِظْتَ وأنت تحَظُّ ، ويقال : رجل حظيظٌ جديد ؛ من الحَظِّ والجَدِّ ، ويقال : جَدَّ الرجلُ في الأمر ؛ إذا انكمشَ فيه ، يَجِدُّ بكسر الجيم جِدّاً ، وما كنتَ ذا جِدٍّ ، ولقد جَدَدْتَ وأنت تَجِدُّ)[1] ، وأنشد[2] : [من البسيط]

لطالما برَّحَتْ بي الأعينُ النُّجُلُ واقتادَني بدواعي غَيِّهِ الغَزَلُ

عهدَ الشبابِ لقد أبقيتَ لي شَجَناً ما جَدَّ ذكرُكَ إلا جَدَّ لي ثُكُلُ

إنَّ المشيبَ إذا ما حلَّ زائرُهُ بمنهلٍ حلَّ يقفو إثرَهُ الأجلُ

ويقال : قد جدَّ الرجلُ يَجُدُّ ـ بضم الجيم من (يَجُدُّ) ـ ؛ إذا قَطَعَ .

ويقال : قميص جديدٌ ، وجبَّةٌ جديدٌ ، بغير هاء ؛ لأنها بمعنىٰ مجدودة ، فلما صُرفت عن (مفعول) إلىٰ (فعيل) أُلزمت التذكيرَ ؛ كما قالت العرب : كَفٌّ خضيبٌ ، وعينٌ كحيلٌ ، ولِحْيةٌ دَهِينٌ ؛ لأن الأصل فيهنَّ : مخضوبة ومكحولة ومدهونة ، فلما صُرفت [عن] (مفعول) إلىٰ (فعيل) أُلزمت التذكيرَ[3] ؛ للفرق بين ما له الفعلُ ، وما يقع عليه الفعلُ ؛ فالذي له الفعل : قولهم : امرأة كريمةٌ وأريبةٌ وظريفةٌ ، والذي يقع عليه الفعلُ : ما تقدم ذكرُهُ[4] .

---

(١) انظر « الزاهر » (١/ ٢٠ـ٢١) .

(٢) عن السدري كما في « الزاهر » (١/ ٢١) ، والأبيات مع غيرها في « الأغاني » (١٤/ ٩٥) دون نسبة ، وبعضها في « أمالي المرتضىٰ » (١/ ٦٠٦) لمحمد بن أبي حازم .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (من) ، وإنما يتعدَّى الفعل هنا بـ (عن) .

(٤) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢١) ، ونقل هـٰذا عن الفراء .

ويقال : (هي القنطرة الجديدُ) بغير هاء ؛ لأن الفعل واقعٌ عليها ، و(القنطرة العتيقةُ) بالهاء ؛ لأن الفعل لها ؛ عَتُقَتْ فهي عتيقةٌ[1] .

وإنما قيل : (جُبَّةٌ خَلَقٌ ، ومِلْحفةٌ خَلَقٌ) بغير هاء وإن كان الفعل لهما ؛ لأن الأصلَ في (خَلَقٍ) الإضافةُ[2] ؛ يقال : (أعطني خَلَقَ جبَّتِكَ ، وخَلَقَ مِلحفتِكَ) ، فلما أفردوه تركوه علىٰ ما كانَ عليه في الإضافة[3] .

والجِدُّ بكسر الجيم له معنيانِ :

أحدُهما : الانكماشُ ، ومنه قولُ الشاعر[4] : [من الطويل]

ولمَّا رأينا البَيْنَ قد جَدَّ جِدُّهُ ... ولم يبقَ إلا أنْ تزولَ الركائبُ
مرَرْنا فسلَّمْنا سلاماً مُخالِساً ... فـردَّتْ علينـا أعيـنٌ وحـواجِـبُ

والثـانـي : الجِـدُّ بمعنـى الحـقِّ ؛ كقـولـك : (خُـذْ فـي الجِـدِّ ودعِ الهزلَ)[5] ، **ومنه قولُ الشاعر**[6] : [من الكامل]

هَزَلَتْ وجَدَّ القولُ فاحتجبَتْ ... وبقيـتُ بيـنَ الجِـدِّ والهَـزْلِ

وفي بعض الروايات في دعاء القنوت : « إنَّ عذابَكَ الجِدَّ بالكفَّارِ

---

(١) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢١) ، وزاد : (فصارت بمنزلة الأديبة والكريمة) .
(٢) لكونه مصدراً في الأصل .
(٣) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢١ـ٢٢) .
(٤) البيتان نسبهما الحصري في « زهر الآداب » (٣/ ٦٤٩) إلىٰ إسحاق الموصلي ، وانظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٢ـ ٢٣) .
(٥) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٢) .
(٦) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٢) ، ومعنىٰ (هَزَلَتْ) : مَزَحَتْ ، فلما صار الكلامُ حقّاً احتجبت .

مُلْحِقٌ »[1] ، معناه : عذابُكَ الحَقُّ[2] ، وقولُهم : (فلان عالم جِدّاً) بكسر الجيم ، معناه : عالم حَقّاً ، وفي معناه قولُ الشاعر[3] : [من الطويل]

فإنَّ الذي بيني وبينَ بني أبي وبينَ بني عمِّي لمختلفٌ جِدّا

أي : حقّاً .

قال عبدُ القاهر :

وقد رُوِيَ في الدعاء الذي نحن في تفسيره : « ولا ينفعُ ذا الجِدِّ منكَ الجِدُّ » بكسر الجيم ، وأنكر أبو عبيد هـٰذه الروايةَ ، ونسب صاحبَها إلى الخطأ ؛ من أجل أن الله عزَّ وجلَّ قد دعا عبادَهُ إلى الانكماش في العبادة[4] ، وهو الجِدُّ المأمور به[5] .

وقال ابنُ الأنباري بتصويب راوي (الجِدِّ) بكسر الجيم ، وحملَهُ على الانكماشِ في أمور الدنيا والحرصِ عليها ، وكأنهم قالوا : لا مانعَ لما

---

(١) رواه أبو داود في « المراسيل » (٨٩) عن خالد بن أبي عمران رحمه الله تعالىٰ ، ورواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٦٩٦٥ ، ٧١٠٠ ، ٧١٠٢) أنه قنوت سيدنا عبد الله بن مسعود وعمر وعلي رضي الله عنهم .

(٢) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٣) .

(٣) هو المقنع الكندي . انظر « أمالي القالي » (١/ ٢٨٠) .

(٤) وعبارته في « غريب الحديث » (١/٢٣) : (والله عز وجل قد دعا الناس وأمرهم بالانكماش في طاعته) ؛ يعني : ملازمتها والمسارعة فيها .

(٥) انظر « غريب الحديث » له (١/٢٥٨) ، وعبارته : (وهـٰذا التأويل خلاف ما دعا الله عز وجل إليه المؤمنين ووصفهم به ، لأنه قال في كتابه : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَـٰلِحًا ﴾ [المؤمنون : ٥١] ، فقد أمرَهم بالجِدِّ والعمل الصالح. . .) إلىٰ أن قال : (فكيف يحثُّهم على العمل وينعتهم به ويحمدهم عليه.. ثم يقول : إنه لا ينفعهم ؟!) .

أعطيتَ ، ولا معطيَ لما منعتَ ، ولا ينفعُ حريصاً على الدنيا جِدُّهُ فيها ، وإنما ينفعُهُ الجِدُّ في أمورِ الآخرة[1] .

وأما (الجُدُّ) بضم الجيم : فهو البئرُ القديمة الجيِّدةُ الموضعِ من الكلأ[2] .

ويقالُ أيضاً : (رجل جُدٌّ) بضم الجيم ؛ إذا كان له جِدٌّ في الناس[3] ، والله تعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

(١) انظر « الزاهر » له (١/ ٢٣) ، وهو الوجه الثالث من معنىٰ هـٰذا الحديث عنده .

(٢) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٤) .

(٣) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٢٤) .

ذكر معنى (المولى) في أسمائه عز وجل

اعلم : أن اسم (المولىٰ) في اللغة علىٰ ثمانيةِ أقسام :

أحدُها : أن المولىٰ بمعنى المعتِقِ، ويقال له : المنعِمُ والمولى الأعلىٰ؛ وذلك معنىٰ قولِ الله عزَّ وجلَّ في النبيِّ صلى الله عليه وسلم وزيدِ بن حارثةَ : ﴿ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] ؛ يعني : أنعمْتَ عليه بالعتق[١] .

والثاني : المعتَقِ[٢] ، ويقال له : المنعَمُ عليه والمولى الأسفل[٣] .

والثالثُ : المولىٰ بمعنى الوَلِيِّ ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴾ [محمد : ١١] ؛ أي : لا وليَّ لهم[٤] .

قال العجَّاجُ[٥] : [من مشطور الرجز]

الحمـدُ للهِ الـذي أعطـى الحَبَـرْ

مَـوالـيَ الحَـقِّ إنِ المـولـىٰ شَكَـرْ

---

(١) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٤/ ٢٢٩) ، و« الزاهر » للأنباري (١/ ١٢٤) .

(٢) يعني : بمعنى المعتق .

(٣) انظر « مجاز القرآن » لأبي عبيدة (١/ ١٢٤) ، و« الزاهر » للأنباري (١/ ١٢٤) .

(٤) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ١٢٤) ، والوليُّ هنا : الناصر ، ووليُّ المرأة ومولاها : من يلي أمرَها ؛ فيزوجها مثلاً .

(٥) انظر « ديوانه » (ص٤) ، والحبرُ : السرور ، ومَوالي الحقِّ : هو بفتح الميم من (موالي) يريد : العبيدَ ، وهو في محل نصب مفعول ثانٍ لـ (أعطىٰ) .

وأراد : أولياءَ الحقِّ .

والرابعُ : المولىٰ بمعنى العصبةِ ؛ في قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى﴾ [مريم : ٥] ؛ أي : العصبةُ[١] .

والخامسُ : المولىٰ بمعنى ابنِ العمِّ ، وهو من جملة العصبة ، وفي ذلك يقولُ الفضلُ بن عباس بن عتبةَ بن أبي لهبٍ في بني أمية[٢] : [من البسيط]

مَهلاً بني عَمِّنا مَهلاً موالينا لا تَنْبُشُوا بينَنا ما كانَ مدفونا

والسادسُ : المولىٰ بمعنى الأَوْلىٰ ؛ كقول الله عزَّ وجلَّ في النار وأهلِها : ﴿هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد : ١٥] ؛ أي : هي أولىٰ بكم[٣] .

والسابعُ : المولىٰ بمعنى الخليفةِ ؛ كقولِ الشاعر[٤] : [من الطويل]

مواليَ حِلْفٍ لا موالي قرابةٍ ولٰكنْ قطيناً يأخذونَ الأتاويا

والثامنُ : المولىٰ بمعنى الجار ؛ ومنه : قول الكلابيِّ الذي جاورَ بني كُلَيبٍ من تميم فحمدَ جوارَها[٥] : [من الطويل]

جزى اللهُ خيراً والجزاءُ بكفِّهِ كلابَ بنَ يربوعٍ وزادَهُمُ حَمْدا

---

(١) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٣/ ١٤١) ، و« الزاهر » للأنباري (١/ ١٢٥) ، وفُسِّرَ الموالي بأبناء العمِّ أيضاً . انظر « مجاز القرآن » لأبي عبيدة (٢/ ٢) .

(٢) انظر « مجاز القرآن » لأبي عبيدة (١/ ١٢٥) ، و« تهذيب اللغة » (١٥/ ٣٢٤) ، ويقال : نبشت السرَّ ؛ إذا أفشيته .

(٣) انظر « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص٤٥٣) ، و« الزاهر » للأنباري (١/ ١٢٥) .

(٤) هو النابغة الجعدي . انظر « ديوانه » (ص١٩١) ، و« تأويل مشكل القرآن » (ص٢٥٤) ، و« الزاهر » للأنباري (١/ ١٢٥) .

(٥) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ١٢٥ ـ ١٢٦) ، وهٰذا المجاورُ : هو مربعُ بن وعوعة =

هُمُ خلَّطونا بالنفوسِ وألجموا　　　إلىٰ نصرِ مولاهم مسوَّمةً جُرْدا

فهٰذه وجوهُ معنى (المولىٰ) في اللغة .

والولاءُ في اللغة علىٰ أربعةِ أوجهٍ : ولاء الدين ، وولاء النسب ، وولاء النعمة ، وولاء الموالاة :

فولاءُ الدين : عامٌّ بين المسلمين ، ويقعُ به التوارثُ بينهم ؛ لأن من مات ولم يخلِّفْ وارثاً مخصوصاً كان مالُهُ لجماعة المسلمين بولاءِ الدين ، وهٰذا معنىٰ قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة : ٧١](١) .

واختلفوا في ولاءِ النسب :

فمنهم من قال : مولى النسب : كلُّ قريبٍ وارثٍ من ذكر وأنثىٰ ، وتأوَّلوا فيه قولَهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا ﴾ [الإسراء : ٣٣] ؛ أي : لوارثه(٢) .

ومنهم من قال : ولاءُ النسب : للعصبةِ من القرابة خاصَّةً ، وكذلك قال ابنُ عباس ومجاهدٌ وقتادةُ والضحَّاك ، وتأوَّلوا قولَهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى ﴾ [مريم : ٥] (٣) .

= الكلابي ، وكان قد جاور كليب بن يربوع . انظر « الأضداد » للأنباري (ص٤٩) ، ولعله تصحَّف في البيت الأول إلىٰ كلاب .

(١) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٢/ ٣١٦) ، و« تهذيب اللغة » (١٥/ ٣٢٣) .

(٢) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٣/ ٢٣٧) .

(٣) روىٰ ذلك عنهم الطبري في « تفسيره » (٨/ ٢٧٠ـ٢٧١) غير الضحاك .

وأجمعوا علىٰ أن ولاءَ النعمة : إنما يكونُ بالإعتاق ، وأن الميراثَ يثبتُ به للمولى الأعلىٰ من المولى الأسفل ، ولا يثبتُ به الإرثُ للأسفل من المولى الأعلىٰ[1] .

واختلفوا في تفسير ولاء الموالاة :

فمنهم من قال : يكونُ بإسلام الرجلِ علىٰ يدي غيره ، ويكونُ ولاءُ من أُسلمَ علىٰ يديه مولىً للذي أَسلمَ[2] ، حتىٰ لو مات ولم يخلِّفْ وارثاً مخصوصاً كان مالُهُ لمن أُسلمَ علىٰ يديه ، وهـٰذا قولُ الزهريِّ وعمر بن عبد العزيز وجماعةٍ من التابعين[3] .

ومنهم من قال : يكونُ ذلك بالتقاط منبوذٍ في دار الإسلام ، فيكون ولاءُ ذلك اللقيط لمَنِ التقطَهُ ، وهـٰذا قولُ عمر بن الخطاب رضي الله عنه[4] .

ومنهم من قال : ولاءُ الموالاة إنما يكون بالحِلْفِ والمعاقدة ؛ وهو أن يقول من ليس له عشيرةٌ وارثةٌ ولا عصبةٌ بالولاء ، ولا هو ممَّنْ عقلَ عنه بيتُ المال أرشَ جنايته لغيره : قد واليتُكَ ، أو حالفتك ، أو عاقدتك ، فيقول صاحبُهُ : قد قبلتُ هـٰذه المعاقدة ، أو الموالاة ، أو الحلف ، فحينئذٍ يرثُ المولى القابلُ من المولى العاقد ، ولا يرث العاقدُ من القابل إلا أن يكون هو

---

(١) انظر « الزاهر » للأزهري (ص ١٨٤ ، ٢٨١) ، و« تهذيب اللغة » (١٥/ ٣٢٤) ، وتقدم (٣/ ١٩٦) بيان المولى الأعلىٰ والأسفل .
(٢) لعل كلمة (ولاء) مقحمةٌ ، أو يقال : (ولاءَ مولىً) بدل (مولىً) ، فليتأمَّل .
(٣) انظر « التمهيد » (٣/ ٨٣ ـ ٨٥) .
(٤) انظر « التمهيد » (٣/ ٨٣ ـ ٨٥) .

أيضاً قد عاقدَهُ وقبل العاقدُ منه الأولُ ، وهـٰذا قولُ أبي حنيفة وأصحابِهِ[(١)] .

فإذا ثبت ما ذكرناهُ في وجوه معنى (المولىٰ) : فاللهُ مولىً بمعنى المنعِمِ بالنِّعَمِ .

وعلىٰ معنى المُعتِقِ ؛ لأنه هو الذي أعتقَ أولياءَهُ من النار والعذاب ، وأعتق الكعبةَ من تسلُّط الجبَّارين عليها ؛ ولذلك قيل لها : البيتُ العتيق .

وهو المولىٰ بمعنى الوليِّ ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [البقرة : ٢٥٧] ، وقال أيضاً : ﴿ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ ﴾ [فصلت : ٣١] [(٢)] .

وهو المولىٰ بمعنى الناصر والحليف ، وإنما سُمِّيَ مولىً لنصرته .

وهـٰذا معنىٰ قولِ الله عزَّ وجلَّ : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَـٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴾ [محمد : ١١] ؛ أي : لا ناصرَ لهم .

وهـٰذا معنىٰ قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « مَنْ كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ »[(٣)] ، بدليل أنه قالَ في آخر الخبر : « اللهمَّ ؛ والِ مَنْ والاهُ ، وعادِ مَنْ عاداهُ ، وانصرْ مَنْ نصرَهُ ، واخذُلْ مَنْ خذلَهُ »[(٤)] ، ففسَّرَ المولىٰ

---

(١) انظر « المحيط البرهاني » (٤/ ١٨٧) .

(٢) قال الإمام القشيري في « لطائف الإشارات » (٣/ ٣٣٠) : (وهـٰذا الخطاب يحتمل أن يكون من قبل الملائكة الذين تنزَّلوا عليهم ، ويحتمل أن يكون ابتداء خطاب من الله تعالىٰ) ، وعلى الثاني مشى المصنف .

(٣) رواه الترمذي (٣٧١٣) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨٤١٥) من حديث سيدنا زيد بن أرقم رضي الله عنه ، وابن ماجه (١٢١) من حديث سيدنا سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه .

(٤) رواه بهـٰذه الزيادة النسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨٤٢٩) من حديث سيدنا علي رضي الله عنه .

بالناصر ؛ لذكرِهِ النصرةَ[1] .

ولا يجوز تسميةُ الإلـه مولىً علىٰ معنى النسب والقرابة ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ، **ولا يجوزُ أن يقال لغير الله تعالىٰ** : (المولىٰ) بالتعريف والتفريد ، وإنما يقال لغيره : (مولىً) بالإضافة والتقييد ؛ كقولهم : مولىٰ نعمةٍ ، ومولىٰ عَتَاقٍ ، ومولىٰ عَتَاقةٍ ، ومولىٰ حِلْفٍ ، ومولىٰ جِوارٍ ، ونحوَ ذلك .

وأما قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَإِن تَظَـٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَـٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَٱلۡمَلَـٰٓئِكَةُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ﴾ [التحريم : ٤] ، فليس (جبريلُ وصالحُ المؤمنين والملائكةُ) معطوفينَ على (الله) ، ولـٰكنَّ الوقفَ على (الله) وقفٌ تامٌّ ، و(جبريلُ وصالحُ المؤمنين والملائكةُ) ابتداءٌ ثانٍ ، وخبرُهُ قوله : ﴿ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ﴾[2] .

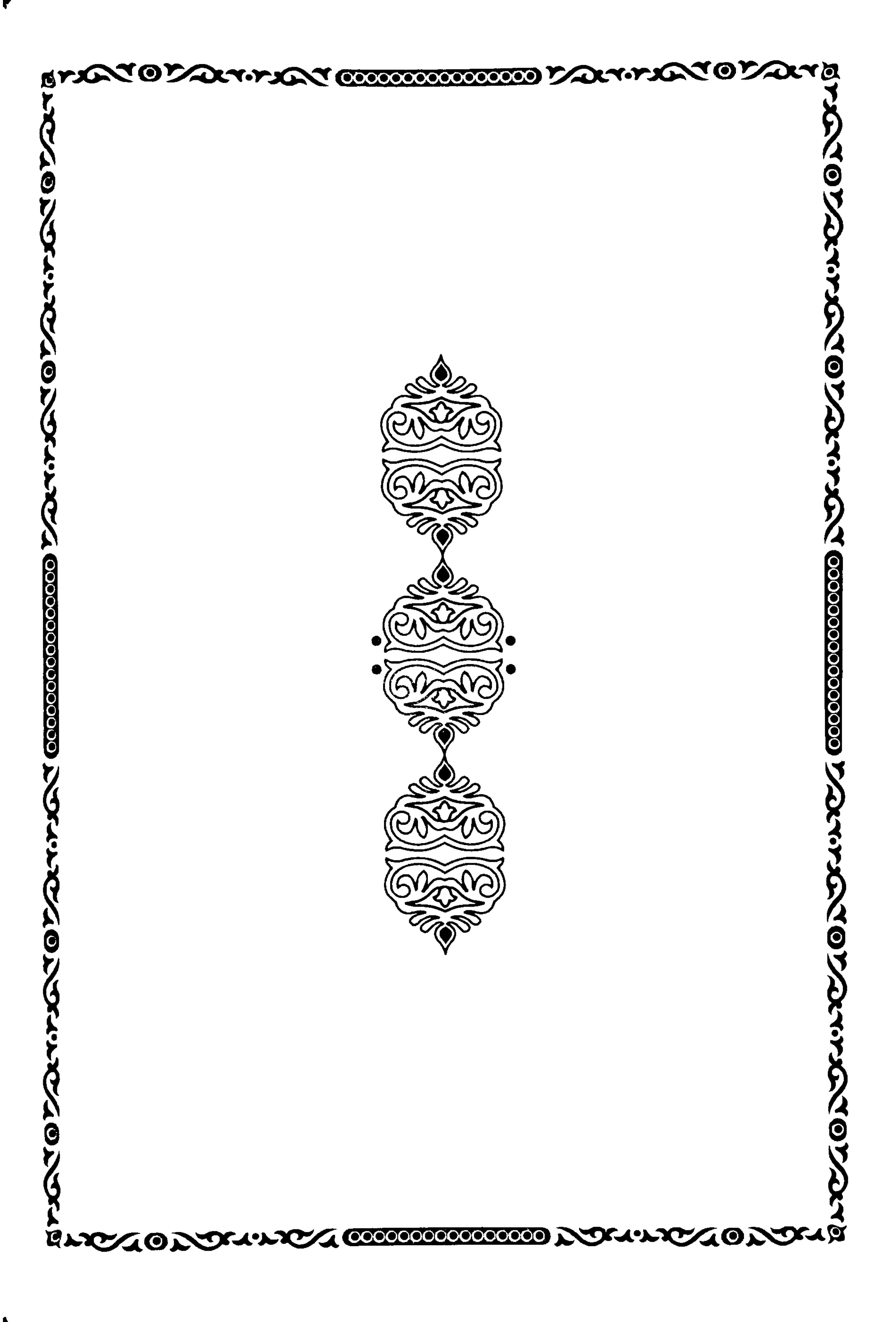
فالمولىٰ في أسماء الله عزَّ وجلَّ : من أسمائه المضافة إلىٰ أفعاله ، دون أسمائه الأزليَّةِ ؛ لأنَّ الذي هو مولاهُ علىٰ جميع وجوهِهِ فعلُهُ كما بيَّنّاهُ .



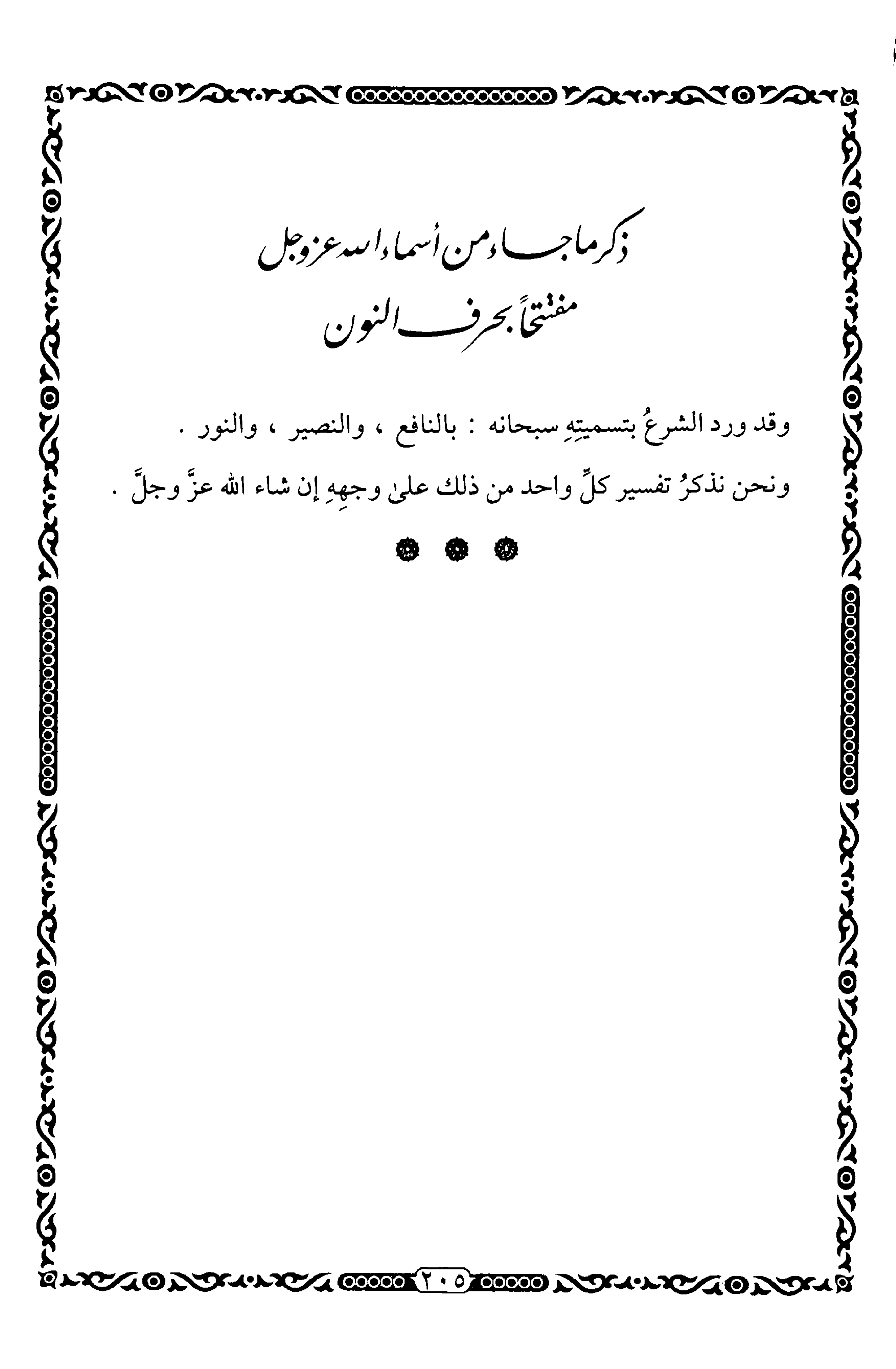
---

(١) وفسَّره أبو عبيدة في « مجاز القرآن » (١/ ١٢٤) بالوليِّ ، وكذا الأزهري في « تهـٰذيب اللغة » (١٥/ ٣٢٤) .

(٢) ومن جعل (جبريل وصالح المؤمنين والملائكة) معطوفين على (الله) . . جعل العطف علىٰ محل اسم (إنَّ) . انظر « معاني القرآن » للفراء (٣/ ١٦٧) ، و« الدر المصون » (١٠/ ٣٦٧) .



ذكر ما جاء من أسماء الله عز وجل
مفتتحاً بحرف النون



ذكر ما جاء من أسماء الله عز وجل مفتتحاً بحرف النون

وقد ورد الشرعُ بتسميتِهِ سبحانه : بالنافع ، والنصير ، والنور .

ونحن نذكرُ تفسير كلٍّ واحد من ذلك على وجهِهِ إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

❁ ❁ ❁

ذكر معنى (النافع) في أسمائه عز وجل

هـٰذا الاسمُ ورد مقروناً بـ (الضارِّ) ، واقترانُ هـٰذين الاسمينِ أحسنُ من إفراد كلٍّ واحد منهما ، وإن جاز إفرادُ (النافع) في وصف الإلـٰه سبحانَهُ ، ولم يجزْ إفرادُ (الضارِّ) في وصفِهِ حتىٰ يُقرنَ بـ (النافع)[1] .

وقد ينفعُ الله عزَّ وجلَّ بعضَ عباده بأنواعٍ من اللذات والمنافع .

وقد ينفعُ بعضاً بأنواعٍ من البلاء والمشقَّة ؛ كالأمراضِ التي يكفِّرُ بها الذنوب .

وقد ينفعُ واحداً بالإضرار بغيره إذا اعتبرَ به المنتفعُ ؛ ولذلك قيل : (القتل أنفىٰ للقتل ، وأبقىٰ للنفس)[2] ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة : ١٧٩] ، والحدودُ كلُّها مَرْدَعةٌ لمَنِ اعتبر فيها ، فانتفعَ بها من أجل خوفِهِ منها ، فاجتنب المحارمَ ، وكان ضررُ غيرِهِ سبباً لانتفاعِهِ .

واعلم : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قد نهىٰ أن يسمِّيَ الرجلُ مملوكَهُ نافعاً[3] ، وأشارَ بذلك إلىٰ أن هـٰذا الاسم لله عزَّ وجلَّ خاصَّةً على الحقيقة ،

---

(١) انظر ما تقدم (٢/ ٣٥٩) .

(٢) انظر « الصناعتين » (ص١٧٥) ، وقد مَجَّتِ العرب هـٰذا المَثَلَ بعد نزول الآية الآتية .

(٣) رواه مسلم (٢١٣٦) من حديث سيدنا سمرة بن جندب رضي الله عنه ، وحملوا النهي علىٰ كراهة التنزيه كما بينه الإمام النووي في « شرح صحيح مسلم » (١٤/ ١١٩) .

هو الضارُّ النافع ، والخافضُ الرافع ، ومنه الضرُّ والنفع ، والدفعُ والمنع ، خلاف قولِ الثنوية في نسبة الخير والشرِّ والنفع والضرِّ إلىٰ خالقينِ ، وقولِ القدريَّة في نسبة اختراع الخير والشرِّ من الأكساب إلى المكتسبينَ ، كما بيَّنَّاه في تفسير (الضارِّ) قبل هـٰذا[1] .

وقد كان في هـٰذه الأمة جماعةٌ أسماؤهم نافعٌ ، وهم صنفانِ :

أحدُهما : صنفٌ ثبتَ لهم هـٰذا الاسمُ قبل نهْيِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم عن التسمية به :

فمنهم : نافعُ بن عتبةَ بن أبي وقاص ، وهو ابنُ أخي سعدِ بن أبي وقاص ، صحب النبيَّ صلى الله عليه وسلم[2] .

ومنهم : نافعٌ مولىٰ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم ، وله روايةٌ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم[3] .

ومنهم : نافعُ بن عبد الحارث الخزاعيُّ ، يُذكرُ أن له صحبةً ، وكان عاملَ عمرَ علىٰ مكةَ[4] .

والصنفُ الثاني منهم : قومٌ من التابعين ومَنْ بعدَهم من الموالي وغيرِهم اسمُ كلِّ واحد منهم نافع ، وعسىٰ أن الذي سمَّاهم بذلك لم يكن عالماً بالنهْيِ عن هـٰذه التسمية :

---

(١) انظر (٢/٣٦٦) .
(٢) انظر « الطبقات الكبرىٰ » لابن سعد (٦/ ٣٢) .
(٣) انظر « تاريخ دمشق » (٤/ ٢٨٥) .
(٤) انظر « الطبقات الكبرىٰ » لابن سعد (٥/ ٤٦٠) .

فمنهم : نافعُ بن جبير بن مطعم ، يروي عن أبيه عن أبي هريرةَ ، وقد روىٰ عنه الزهريُّ[١] .

ومنهم : نافعٌ مولىٰ أبي قتادةَ[٢] .

ومنهم : نافعُ بن أبي نافع مولىٰ أبي أحمدَ ، يروي عن أبي هريرة[٣] .

ومنهم : نافعُ بن سَرْجِسَ مولىٰ بني سباع ، يروي عن أبي واقدٍ الليثي[٤] .

ومنهم : نافعٌ مولىٰ حمْنَةَ بنتِ شُجاع ، يروي عن أبي هريرة رضي الله عنه وأمِّ قيس[٥] .

ومنهم : نافعُ بن عُجير ، يروي عن عليٍّ بن أبي طالب ، وقد يروي عنه ابنُهُ محمد[٦] .

ومنهم : نافعُ بن عاصم بن عروة بن مسعود ، أخو يعقوبَ الثقفيِّ ، روىٰ عنه يعلى بنُ عطاء[٧] .

ومنهم : نافعٌ الجُرَشيُّ ، يروي عن أُبيٍّ بن كعب[٨] .

---

(١) انظر « سير أعلام النبلاء » (٤/ ٥٤١) .
(٢) انظر « الطبقات الكبرىٰ » لابن سعد (٥/ ٣٠٤) .
(٣) انظر « تهذيب الكمال » (٢٩/ ٢٩٣) .
(٤) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٤) .
(٥) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٣) ، وأم قيس : هي بنت محصن أخت سيدنا عكاشة رضي الله عنهما .
(٦) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٤) .
(٧) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٤) .
(٨) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٤) .

ومنهم : نافعٌ أبو نوفلٍ ، روىٰ عن أزواج النبيِّ صلى الله عليه وسلم[1] .

ومنهم : نافعُ بن كيسانَ ، وهو من التابعين[2] .

ومنهم : نافعٌ مولىٰ بني هاشم ، روىٰ عن عمرَ بن الخطاب ، وروىٰ عنه ابنُهُ عبيدُ الله بن نافع[3] .

ومنهم : نافعٌ أبو عبد الله مولىٰ عبدِ الله بن عمر ، سمع الحديثَ عن ابن عمر وأبي سعيد الخدري وجماعةٍ من الصحابة ، روىٰ عنه الزهريُّ ومالكُ بن أنس وأيوبُ وعبيدُ الله بن عمر وجماعةٌ من الأئمة[4] .

ومنهم : نافعُ بن خالد الخزاعيُّ ، يروي عن أبيه عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم ، روىٰ عنه سعدُ بن طارق[5] .

ومنهم : نافعٌ أبو غالب الخيَّاطُ ، يروي عن أنس[6] .

ومنهم : نافعٌ [الطاحي] البصريُّ ، يروي عن هَرِمِ بن حيانَ ، وروىٰ عنه ابنُهُ محمد[7] .

---

(١) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٤) .

(٢) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٤) .

(٣) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٤) .

(٤) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٤) .

(٥) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٥) .

(٦) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٥) .

(٧) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٥) ، وما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (الطائي) ، وفي (ج) : (الصمداني) ، والطاحي : نسبة إلىٰ طاحية ؛ قبيلة من الأزد . انظر « الأنساب » (٩/ ٣) .

ومنهم : نافعٌ الهَمْدانيُّ ، يروي عن الحارث عن علي ، روىٰ عنه زيادُ بن المنذر[1] .

ومنهم : نافعُ بن مالك بن أبي عاصم الأصبحيُّ ، أبو سهيل ، عمُّ مالكِ بن أنس ، سمع أباه وعمرَ بن عبد العزيز ، روىٰ عنه الزهريُّ ومالك بن أنس[2] .

ومنهم : نافعُ بن سليمان القرشيُّ ، يروي عن يعقوب بن سعد ، روىٰ عنه حَيْوةُ بن شريح[3] .

ومنهم : نافعُ بن ثابت بن عبد الله بن الزبير بن العوام ، يروي عنه ابنُ المبارك[4] .

ومنهم : نافعُ بن عمر بن عبد الله بن جميل المكيُّ ، يروي عن ابن أبي مليكةَ وعمرو بن دينار ، روىٰ عنه يحيى بن سعيد الأنصاريُّ والفضلُ بن دُكَينٍ[5] .

ومنهم : نافعُ بن يزيدَ ، أبو يزيدَ المقرئُ ، يروي عن أبي سفيان بن جابر ، روىٰ عنه عبدُ الله بن وهب وسعيد بن أبي مريمَ[6] .

ومنهم : نافعُ بن عبد الرحمـٰن بن أبي نُعيم القارئُ المدنيُّ ، الذي

---

(١) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٥) .
(٢) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٦) .
(٣) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٦) .
(٤) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٦) .
(٥) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٦) .
(٦) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٦) .

نُسبَتْ إليه قراءةُ نافع ، وقد روىٰ عنه ابنُ أبي مريمَ[١] .

ومنهم : نافعُ بن عبد الرحمـٰن مولىٰ ثقيفٍ ، يروي عن أبي هريرةَ رضي الله عنه[٢] .

فهـٰذا ذكرُ المعروفين منهم ، فأما مَنْ بعدَهم من أصحاب هـٰذا الاسم فالله تعالىٰ أعلمُ بهم .

❁ ❁ ❁

(١) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٧) .

(٢) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٨/ ٨٧) .

ذكر معنى (النصير) و (الناصر) في أسمائه عز وجل

معنىٰ (النصير) و(الناصر) في اللغة : المعينُ ، والنصيرُ أبلغُ في الإعانة من الناصر ؛ كالعليم والقدير والرحيم أبلغُ في معانيها من العالم والقادر والراحم[1] .

ويقال : نصرَ الغيثُ البلدَ ؛ إذا أعانَهُ على الخصب والنبات[2] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَمَن يَنصُرُنِي مِنَ ٱللَّهِ إِنْ عَصَيْتُهُۥ ﴾ [هود : ٦٣] ، فمَنْ يعينُني عليه فيمنعَني من عذابه إن عصيته[3] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ ﴾ [الأنبياء : ٦٨] ؛ أي : أعينوها[4] .

والنصرةُ : العونُ[5] ، واللهُ سبحانه وتعالىٰ ناصرُ المؤمنين ونصيرُهم

---

(١) انظر « شأن الدعاء » (ص١٠١) ، و« الغريبين » (٦/ ١٨٤٦) .
(٢) انظر « الغريبين » (٦/ ١٨٤٦) .
(٣) انظر « معاني القرآن » للفراء (٢/ ٢٠٤) وقال : (ذلك معناه ـ والله أعلم ـ في عامة القرآن) ، و« الغريبين » (٦/ ١٨٤٦) .
(٤) انظر « تفسير الطبري » (١٨/ ٤٦٥) ، وفي « الغريبين » (٦/ ١٨٤٧) : (أي : عظموها) .
(٥) انظر « مفردات الراغب » (ص٨٠٨) .

ومعينُهم علىٰ أعدائهم من الجنِّ والإنس ، ونصرتُهُ إيَّاهم على الجنِّ والشياطين : بالعصمة عن غائلةِ وساوسهم[١] ، وعلى الإنس : بالظفر تارةً ، وبالعصمةِ عن الظلم أخرىٰ ؛ ولذلك قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم : « انصرْ أخاكَ ظالماً أو مظلوماً » ، فقيل له : كيف ينصرُهُ ظالماً ؟ قال : « يمنعُهُ مِنَ الظلمِ »[٢] ، والله عزَّ وجلَّ إذا عصم عبدَهُ عن ظلم غيرِهِ فقد نصرَهُ ، كما لو أظفرَهُ علىٰ عدوِّهِ لكان ناصراً [له] عليه .

وكيفما دارَ عليه وجوهُ تصرُّفِهِ فإن الناصر والنصيرَ من أسمائه المشتقَّةِ من أفعاله ، وليس من أسمائه الأزليّة[٣] .

واعلم : أن النصر والعونَ من الله عزَّ وجلَّ عندنا . . للمؤمنين خاصَّةً دون الكافرين[٤] ، وليست غلبةُ الكفَّار في بعض المواطن نصرةً لهم ، ولا خلْقُ الحياة والقدرةِ فيهم عوناً لهم[٥] .

---

(١) الأصل في تعدية (عصم) ومصدره ومشتقاته تكون بـ (مِنْ) ، لا بـ (عن) .

(٢) رواه البخاري (٢٤٤٣ ، ٦٩٥٢) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٩) .

(٤) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٩) ، وعبارته : (ولا يختلف جوابه أن نصره للمؤمنين خصوصاً ، وأنه لم ينصر كافراً ولا عصمه ولا هداه ولا وفَّقه) .

(٥) قال جلَّ من قائل : ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ * وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [الصافات : ١٧١ـ١٧٣] ، وقال أيضاً : ﴿ بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ ﴾ [آل عمران : ١٥٠] ، وقال في حقِّ الكفَّار : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾ [آل عمران : ٢٢] .

وأما قوله تعالىٰ : ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [آل عمران : ١٤٠] فقد قال العلامة الزجاج في « معاني القرآن » (١/ ٤٧٠) : (أي : نجعل الدولة في وقت من الأوقات للكافرين على المؤمنين إذا عَصَوْا فيما يؤمرون به؛ من محاربة الكفَّار ، فأما إذا =

وقد تكون النصرةُ في غير معنى العون ؛ وذلك أنه يقال : نصرتُ المكانَ ؛ إذا أتيته[1] ، وأنشدَ فيه أحمدُ بن يحيى النحويُّ[2] : [من الطويل]

إذا دخلَ الشهرُ الحرامُ فودِّعي بلادَ تميمٍ وانصري أرضَ عامرِ

وفي الحديث : « إنَّ هـٰذِهِ » ؛ يعني : السحابَ « تنصرُ أرضَ بني كعبٍ » ؛ تمطرُ[3] .

يقال : نُصِرَتِ الأرضُ ، فهي منصورةٌ ؛ أي : ممطورة[4] .

وفي الحديث أيضاً : « لا يَؤُمَّنَّكُم أنصَرُ ولا أزَنُّ ولا أفرعُ »[5] ؛

= أطاعوا فهم منصورون أبداً ؛ كما قال الله عز وجل : ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة : ٢٢]) ، وقال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » (٦/ ٢٨٩) : (وليس المراد من هـٰذه المداولة أن الله سبحانه وتعالىٰ تارة ينصر المؤمنين وأخرىٰ ينصر الكافرين ؛ لأن نصر الله تعالىٰ منصب شريفٌ لا يليق بالكافر ، بل المراد : أنه تارة يشدِّد المحنة على الكافر ، وتارة على المؤمن ؛ فعلى المؤمن أدباً له في الدنيا ، وعلى الكافر غضباً عليه) .

وأما قوله تعالىٰ : ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء : ١٤١] فالجمهور علىٰ أنه مخصوص بيوم القيامة ، والسبيل : الحجة ، علىٰ أن أهل الحق غالبون بحججهم في كل حين .

(١) انظر « الدر المصون » (١/ ٣٤٠) .

(٢) انظر « الغريبين » (٦/ ١٨٤٦) ، وأحمد بن يحيىٰ : هو ثعلب ، والبيت للراعي النميري . انظر « ديوانه » (ص١٤٤) ، وفيه : (انسلخ) بدل (دخل) ، والخطاب في البيت للخيل .

(٣) رواه البيهقي في « دلائل النبوة » (٥/ ٥) من حديث مروان بن الحكم وسيدنا المسور بن مخرمة رضي الله عنه ضمن خبر فتح مكة ، وفي « الغريبين » (٦/ ١٨٤٧): (أي : تمطرهم) .

(٤) انظر « الغريبين » (٦/ ١٨٤٧) .

(٥) انظر « النهاية في غريب الحديث » (٢/ ٣١٦ ، ٤٣٧) .

فالأنصرُ : الأقلف ، والأزنُّ : الحاقن ، والأفرعُ : الموسْوِسُ[1] .

فأما النصارىٰ : فمنسوبون إلىٰ ناصرةَ ، وواحدُ النصارىٰ : نَصْرانٌ ؛ مثل : نَدْمان وندامىٰ ، والأنثىٰ : نَصْرانةٌ[2] ، قال الشاعرُ :[3] [من الطويل]

. . . . كما سجدَتْ نَصْرانةٌ لم تَحَنَّفِ

ويقال أيضاً : نصرانيٌّ وأنصارٌ ، ومنه قولُ الشاعر[4] : [من مشطور الرجز]

لمَّــا رأيــتُ نَبَطــاً أنصــارا

ويقال أيضاً : نصرانيٌّ بَيِّنُ النصرانيَّة ، وصابئٌ بَيِّنُ [الصُّبوئيَّة][5] .

والحمدُ لله الذي نصرَنا على النصارىٰ والصابئين وغيرِهم من أهل الكفر والبدع .

❁ ❁ ❁

---

(1) انظر « الغريبين » (٦/١٨٤٧) ، وكراهة الأقلف لاحتمال النجاسة فيما تحت قلفته ، والأزنُّ مشغولٌ بحاله فاقدٌ للخشوع ، والأفرعُ مثله .

(2) انظر « معاني القرآن » للزجاج (١/١٤٧) ، و« الغريبين » (٦/١٨٤٦) .

(3) عجز بيت لأبي الأخزر الحماني ، وصدره :

فكلتاهما خرَّتْ وأسجدَ رأسُها . . . .

وهو في صفة ناقتين طأطأتا رأسيهما من الإعياء . انظر « تاج العروس » (ن ص ر) .

(4) البيت دون عزوٍ في « معاني القرآن » للفراء (١/٤٤) ، و« الزاهر » للأنباري (٢/٢١٣) ، و« الغريبين » (٦/١٨٤٦) .

(5) انظر « الغريبين » (٦/١٨٤٧) ، وفي (ب ، ج) : (من) بدل (بين) في الموضعين ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الصبوبية) .

ذكر معنى (النور) في أسمائه عز وجل

الكلامُ في تفسير هـٰذا الاسم في أربعةِ فصولٍ ؛ هـٰذه ترجمتُها :

فصلٌ : في معنى النورِ في اللغة(١) .

فصلٌ : في بيانِ المذاهب في وصف الله تعالىٰ بالنورِ(٢) .

فصلٌ : في بيانِ معاني قولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور : ٣٥] (٣) .

فصلٌ : في بيانِ معنى [النور في القرآن](٤) .

وسنذكرُ في كلِّ فصل من هـٰذه الفصول مقتضاهُ إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

❁ ❁ ❁

---

(١) وهو الفصل الأول الآتي (٣/ ٢١٧) .

(٢) وهو الفصل الثالث الآتي (٣/ ٢٢٤) .

(٣) وهو الفصل الرابع الآتي (٣/ ٢٣٢) .

(٤) وهو الفصل الثاني الآتي (٣/ ٢٢١) ، وما بين المعقوفين في (أ) : (وصف القرآن بالنور) ، وفي (ب ، ج) : (القرآن بالنور) .

الفصل الأول

في بيان معنى (النور) في اللغة

النورُ في اللغة علىٰ وجوهٍ :

أحدها : النَّيِّرُ المضيءُ ؛ يقال منه : نارَ الشيءُ فهو نَيِّرٌ ، وأنار فهو منيرٌ ؛ إذا أضاءَ .

وفي الحديث في صفة النبيِّ صلى الله عليه وسلم : (أنورُ المتجَرَّدِ)[1] ؛ أي : مضيءٌ مشرقٌ إذا تجرَّدَ ، وأراد الراوي بالأنور : النَّيِّرَ ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم : ٢٧] ؛ أي : وهو هيِّنٌ عليه[2] .

وفي الحديث : (أنه لمَّا نزلَ تحت الشجرةِ [أنورَتْ])[3] ؛ أي : أضاءَ نَوْرُها ، وحسُنَتْ خضرتُها ، وإنارةُ الشجرة إنما هي بحُسْنِ خضرتها وضياءِ نَوْرِها[4] .

---

(١) رواه الترمذي في « الشمائل » (٧) ، والطبراني في « المعجم الكبير » (٢٢/ ١٥٥) ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (١٣٦٢) من حديث سيدنا هند بن أبي هالة رضي الله عنه ، والمتجَرَّد : هو بفتح الراء المشددة وكسرها ، والفتح أكثر ، وعليه يكون مصدراً ، وعلى الكسر يكون جسماً . انظر « تاج العروس » (ج ر د) .

(٢) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (١/ ٥٠٠) ، و« الغريبين » (٦/ ١٨٩١) .

(٣) انظر « النهاية في غريب الحديث » (٥/ ١٢٧) وقال : (وفي حديث خزيمة) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أنور) .

(٤) انظر « الغريبين » (٦/ ١٨٩١) ، وفي « النهاية في غريب الحديث » (٥/ ١٢٧) بعد=

والوجهُ الثاني : النورُ بمعنى الواضحِ البيِّنِ ، الذي ليس له لَبْسٌ ولا إشكالٌ[1] .

وفي حديث عليٍّ رضي الله عنه : (نائرات الأحكام ، ومنيرات الإسلام)[2] ؛ يريد : الواضحاتِ البيِّناتِ[3] .

وفي الحديث أيضاً : (فرض عمرُ للجدِّ ، ثم [أنارَها] زيدُ بن ثابت) ؛ أي : أوضحَها وبيَّنَها[4] .

والوجهُ الثالث : النور بمعنى المَنار ، وهو العَلَمُ ؛ يقال منه : نورُ الطريق ومَناره .

وفي الحديث : « لعنَ اللهُ مَنْ غيَّرَ مَنارَ الأرض »[5] ؛ أي : العَلَمَ والحَدَّ بين الأرضين ، ومَنارُ الحرم : أعلامُهُ التي ضربَها إبراهيمُ عليه السلام علىٰ أقطاره[6] .

والوجهُ الرابع : النور بمعنى المنوِّرِ .

= ذكر هٰذا القول : (وقيل : إنها أطلعت نَوْرها ؛ وهو زهرها ؛ يقال : نوَّرت الشجرة وأنارت ، فأما « أنورت » فعلى الأصل) .

(١) يقال : أنار الشيء واستنار ؛ إذا وضح . انظر « الغريبين » (٦/ ١٨٩١) .

(٢) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٠١٣٤) من دعائه رضي الله عنه .

(٣) انظر « الغريبين » (٦/ ١٨٩١) .

(٤) انظر « الدلائل في غريب الحديث » (٢/ ٨٠٠) ، و« الغريبين » (٦/ ١٨٩١) ، والضمير في قوله : (أنارها) يرجع إلى الفريضة المفهومة من قوله : (فرض عمر للجد) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أناره) .

(٥) رواه مسلم (١٩٧٨) من حديث سيدنا علي رضي الله عنه .

(٦) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٣/ ١٨٣) ، و« الغريبين » (٦/ ١٨٩٢) .

وعلىٰ ذلك تأوّل الموحّدون قولَ الله عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [النور : ٣٥] ؛ أي : منوِّرُهما ، وقد قال بمثل ذلك ابنُ الأعرابي وجماعةٌ من النحويين .

قال ابنُ الأعرابي : إن ذلك كقولهم : فلانٌ غياثُنا ؛ أي : مُغيثُنا ، وفلان زادي ؛ أي : مُزَوِّدي[١] .

وقال جرير[٢] : [من الطويل]

وأنتَ لنا نورٌ وغيثٌ وعصمةٌ ونبتٌ لمَنْ يرجو نَداكَ وَرِيقُ

والوجهُ الخامس : النور بمعنى البريءِ من كلِّ آفة وريبةٍ ؛ من قولهم : امرأة نَوَارٌ ، ونساء نُورٌ ؛ إذا كنَّ بريئاتٍ من الريبة والفحشاء ، قال الشاعر أبو تمام[٣] : [من الوافر]

نَـوَارٌ فـي صـواحِبِهـا نَـوَارُ كمـا فـاجـاكَ سِـرْبٌ أو صُـوارُ

وعلىٰ هٰذا الوجه : يصحُّ وصف الله عزَّ وجلَّ بأنه نورٌ ؛ لأنه بريءٌ من الآفات والعاهات .

والوجهُ السادس : النور بمعنى النارِ ؛ ولذلك سمَّى الله عزَّ وجلَّ نارَ

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٧٠) ، و« الغريبين » (٦/ ١٨٩١) ، وفيهما : (ابن عرفة) بدل (ابن الأعرابي) .

(٢) قاله ضمن قصيدة يمدح بها الحجَّاج . انظر « ديوانه » (١/ ٣٧٤) ، ووَرِيق : ذو وَرَق .

(٣) مطلع قصيدة له . انظر « ديوانه » (٢/ ١٥٢) ، ونوار الأولىٰ : اسم امرأة ، والثانية : النَّفور ، كذا فسَّرَه الآمدي في « الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري » (٢/ ٥٩) ، والصوار ـ بضم الصاد وكسرها ـ : الجماعة من بقر الوحش ، والسرب : الجماعة من الظباء .

المصباح الذي في المشكاة نوراً ؛ كما نبيِّنُهُ بعد هـٰذا[1] .

والنارُ معروفةٌ ، وهي أيضاً بمعنى الوسم ؛ لأنه وقعَ بالنار ؛ يقال للإبل : ما نارُها ؟ أي : ما سِمَتُها ؟[2] .

ولذلك قيل في المثل : (نِجارُها نارُها)[3] .

وقد تكون النارُ الرأْيَ .

وفي الحديث : « لا تستضيئوا بنارِ المشركينَ »[4] .

قال ابنُ الأعرابي : معناهُ : لا تستشيروهم[5] .

وفي الحديث : « أنا بريءٌ مِنْ كلِّ مسلمٍ معَ مشركٍ » ، قيل : لِمَ يا رسولَ الله ؟ قال : « لا تتراءىٰ ناراهما »[6] ؛ أي : لا يتجاورانِ مجاورةً يرىٰ أحدُهما نارَ الآخر[7] .

وللنار معانٍ ليس هـٰذا موضعَ ذكرها .



---

(١) انظر (٣/ ٢٣٢ـ ٢٣٣) .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٦٧) ، و« الغريبين » (٦/ ١٨٩٢) .

(٣) يعني : سِمَتُها تدلُّ علىٰ نِجارِها ، والنِّجار : الأصل . انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٦٧) ، و« الغريبين » (٦/ ١٨٩٢) .

(٤) رواه النسائي (٨/ ١٧٦) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٥) انظر « الغريبين » (٦/ ١٨٩١ـ ١٨٩٢) ، وهو قول الحسن البصري رحمه الله تعالىٰ ، رواه عنه البيهقي في « السنن الكبرىٰ » (١٠/ ١٢٧) .

(٦) رواه أبو داود (٢٦٤٥) ، والترمذي (١٦٠٤) من حديث سيدنا جرير بن عبد الله رضي الله عنه .

(٧) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٢/ ٨٨) ، و« الغريبين » (٣/ ٦٩٥) ، وتتراءىٰ : يقابل بعضها بعضاً .

الفصل الثاني

في بيان معنى (النور) في القرآن

والنور في القرآن على اثني عشر وجهاً[1] :

أحدُها : النورُ : البارئُ سبحانه وتعالىٰ ؛ ومنه قولُهُ : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [النور : ٣٥] .

والثاني : النورُ : محمدٌ صلى الله عليه وسلم ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴾ [المائدة : ١٥] [2] .

والثالثُ : النورُ : القرآنُ ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ﴾ [الأعراف : ١٥٧] [3] .

والرابعُ : النورُ : التوراةُ ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ﴾ [المائدة : ٤٤] [4] .

---

(١) ذكر المصنف أحدَ عشرَ وجهاً فقط ، وسيأتي التنبيه على الساقط .

(٢) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٢/ ١٦١) .

(٣) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٥/ ١٨٠) .

(٤) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٢/ ١٧٨) ، ويظهر أن موضع السقط هو هنا ، فكان يمكن أن يقال : (الخامس : النور : الإنجيل ؛ ومنه قوله عز وجل : ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ ﴾ [المائدة : ٤٦]) .

والخامسُ : النورُ بمعنى العدل ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾ [الزمر : ٦٩] ؛ أي : بعدله[1] .

والسادسُ : النورُ بمعنى الدين ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ ﴾ [الصف : ٨] ؛ أي : دينِهِ[2] .

والسابعُ : النورُ بمعنى الطاعةِ والإيمان ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ [الأحزاب : ٤٣] .

والثامنُ : النورُ بمعنى المعرفة ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ [النور : ٣٥] ؛ أي : مثلُ المعرفةِ به[3] .

والتاسعُ : النورُ الذي هو القمر ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا ﴾ [نوح : ١٦] .

والعاشرُ : النور بمعنى النار ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ [البقرة : ١٧] ؛ أي : بنارهم .

---

(١) إذ ورد : « الظلم ظلمات يوم القيامة » ، فإذا تجلَّىٰ مولانا جل وعز بعدله خلق نوراً يكسو أرضَ الحساب ، فيذهب بظلمات ظُلْمِ العباد .

(٢) قال تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة : ٣] .

(٣) في « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص٣٠٥) : (مثل نوره في قلب المؤمن) ، وما في قلب المؤمن هو معرفة الله سبحانه وتعالىٰ ، وقال الزجاج في « معاني القرآن » (٤/٤٣) : (وجائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم هو النور الذي قال : مثل نوره ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو المرشد والمبيِّن والناقل عن الله ما هو نيِّرٌ بيِّنٌ) .

والحادي عشرَ : نورُ المؤمنين في القيامة على الصراط ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم ﴾ [الحديد : ١٢] [١]، ولذلك يقول لهم الكفار : ﴿ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾ [الحديد : ١٣] ، وفي الحديث : « إنَّ النارَ تقولُ للمؤمنِ وهو على الصراطِ : جُزْ يا مؤمنُ ؛ فقد أطفأَ نورُكَ لهبي »[٢] .

فهٰذا معنىٰ (النور) في القرآن ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٥/ ١٢٤) .

(٢) رواه أبو نعيم في « الحلية » (٩/ ٣٢٩) ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (٣٦٩) ، والخطيب في « تاريخ بغداد » (٥/ ٤٠٣) من حديث يعلى ابن منية ، مختلف في صحبته ، ومنية أمُّهُ . انظر « تبصير المنتبه » (٤/ ١٣٢١) .

الفصل الثالث
في بيان معنى وصف الله سبحانه بـ (النور) وذكر الخلاف فيه

أجمع أصحابُنا : علىٰ أن الله عزَّ وجلَّ ليس بجسمٍ ولا جوهر ، ولا هيئةِ الضياء والشعاع .

وأجمعوا : علىٰ أنَّ وصفه بأنه النور راجع إلىٰ أحد معنيينِ :

إما إلىٰ معنى المنوِّرِ ، وأن قوله : ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور : ٣٥] معناهُ : منوِّرُهما ، والثاني : النور بمعنىٰ أنه بريءٌ من كلِّ عيب وآفةٍ ، وعلىٰ هٰذا الوجهِ : يكون النورُ من أوصافه الأزليّة ، وعلى الوجه الأول : يكونُ من أوصافه المشتقَّةِ من فعله دون أوصافه الأزليّة .

وأجمعوا : علىٰ أن الله خالقُ الأنوار والظلمات ؛ كما قال : ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام : ١] .

والخلافُ في هٰذا بيننا وبين فِرَقٍ :

أولاها : الثنويةُ القائلة بقِدَمِ النور والظلمة ؛ فإنها زعمَتْ : أن الإلٰه منهما هو النور المضيء الذي له شعاع كما بيَّنَّاهُ قبل هٰذا من مذاهب الثنوية(١) .

---

(١) انظر (١/ ٣٢١) .

والفرقةُ الثانية : قومٌ من الحلولية ، **زعموا** : أن الإلـٰه نور يحُلُّ في الأشخاص التي لها أنوار ، وأجازوا حلولَهُ في إنسان وسَبُعٍ وبهيمة وغير هـٰذا ، وأصحاب هـٰذا القول إذا رأوا صورة حسنةً سجدوا لها ؛ يوهمون أن حسنَها من نور الإلـٰه أو ذاته ، ومالوا مع هـٰذا القول إلى الإباحات ، وزعموا : أن الإنسان إذا وصل إلىٰ معبوده لم يكن عليه فرضٌ ولا عبادة ، **وهـٰذا قولٌ منسوب إلىٰ أبي حلمانَ الدمشقيِّ وأتباعه**(١) .

والفرقةُ الثالثة : هم الحلوليّةُ من الروافض ، **الذين زعموا** : أن الإلـٰه يحُلُّ في الأئمة ، وأن ذلك إنما هو نورٌ يحُلُّ فيهم ، **وزعم هـٰؤلاء** : أن الأئمةَ كانوا آلهةً(٢) .

والفرقةُ الرابعة منهم : الشريعيةُ من غلاة الروافض ، **زعموا** : أن الإلـٰه نور حلَّ في خمسة أشخاص فحسبُ ؛ وهم النبيُّ ، وعليٌّ ، والحسنُ ، والحسينُ ، وفاطمةُ ، وأن هـٰؤلاء الخمسةَ آلهةٌ عندهم(٣) .

والفرقةُ الخامسة منهم : الهشاميةُ من الروافض ؛ وهم أصحابُ هشام بن **الحكم الذي زعم** : أن معبوده جسمٌ طويل عريض عميق ، ذو نهاية وحدٍّ ، وأن طوله مثلُ عرضه ، وعرضَهُ مثلُ عمقه ، وليس الطول والعرض والعمق غيرَ ذاته ، وأنه مع ذلك نورٌ ساطع ، وأنَّه كالسبيكةِ الصافية ، يتلألأ كالنور المستدير من جميعِ جوانبه ، وأنه ذو لون وطعمٍ ورائحةٍ ومَجَسَّةٍ ، وأن لونه

---

(١) انظر (١/ ٣٢٤) .

(٢) انظر (١/ ٣٢٥ ، ٣٢٨) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣١ـ٣٢) .

هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، [وهي] مَجَسَّتُهُ[1] ، وكلُّ ذلك نعتٌ له[2] .

وحكى الجاحظ عن هشام بن الحكم : أنه زعم أن الله عزَّ وجلَّ إنما يعلمُ ما تحت الثرىٰ بالشعاعِ المنفصل منه الذاهبِ في عمق الأرض ، وأنه لولا ملامستُهُ لما وراءَ الثرىٰ بشعاعه لما رأىٰ ما هناك[3] .

وحكىٰ عن هشام أيضاً : أن الله عزَّ وجلَّ قد كان ولا مكانَ ، ثم أحدث المكانَ بحركته فصارَ فيه ، وأن مكانه هو العرشُ[4] .

وحكىٰ عنه أبو الهذيل : أنه أجابَهُ إلىٰ أن جبل أبي قبيس أعظمُ منه[5] .

وحكى الوراقُ عنه : أنه زعمَ أنه ملأ العرش ، لا يفضلُ منه شيءٌ[6] .

وحكىٰ عنه : أنه زعم أنه بشِبْرِ نفسه سبعةُ أشبار[7] .

والفرقةُ السادسة منهم : أصحابُ هشام بن سالم الجواليقيِّ ، زعموا : أن معبودهم علىٰ صورة الإنسان ، غير أنه ليس بلحمٍ ولا دم ، وأنه نورٌ ساطع يتلألأ بياضاً ، وأنه ذو حواسَّ خمسةٍ كحواسِّ الإنسان ؛ له يدٌ ورِجْل وأنفٌ وأُذُنٌ وعين وفمٌ، وأن حواسَّهُ وأبعاضَهُ متغايرة[8] ، وأن له وَفْرةً سوداءَ ، وأن ذلك نورٌ أسودُ[9] .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وهو) .

(٢) انظر (١/ ٣٢٢) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٣) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٢) .

(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٢) .

(٦) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٣) .

(٧) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٣) .

(٨) في (ج): (متعادلة) بدل (متغايرة) .

(٩) انظر (١/ ٣٢٣) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٣٤) .

والفرقةُ السابعة : قومٌ من الغلاة أيضاً ، زعموا : أن الله عزَّ وجلَّ ضياءٌ خالص ، ونورٌ بحت ؛ كالمصباح الذي من حيث جئتَهُ ألفيتَهُ بأمرٍ واحد ، وأنكروا أن تكون له صورةٌ أو جارحة .

والفرقةُ الثامنة : الكراميَّةُ مجسِّمةُ خراسانَ ، زعموا : أن الله نورٌ ، وله صفةٌ هي نوريَّةٌ فيه ، وبها يُميَّزُ عند الرؤية بينَهُ وبين غيره ، وأنكروا أن يكون معناه أنه منوِّرٌ للأشياء كلِّها كما قالَهُ أصحابُنا .

والكلامُ في هـٰذه المسألة مبنيٌّ علىٰ إحالة القول بالتجسيم[1] ، وإذا صحَّ لنا أنه سبحانه ليس بجسم ولا جوهرٍ ولا ذي حدٍّ ونهاية ، وصحَّ قولُنا باستحالة اتصالٍ به وانفصالِ شيءٍ عنه . . فقد صحَّ أنه ليس بضياءٍ ولا شعاع ولا نورٍ من الأنوار التي تكون من جنس الشعاعات كما بيَّنَّاهُ قبلَ هـٰذا .

فإن قيل : إن لم يكن الإلـٰه سبحانه عندَكم نوراً ساطعاً ولا شعاعاً لامعاً . . فما تأويلُ الحديث الذي روي : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم وصف ربَّهُ عزَّ وجلَّ فقال : « حجابُهُ النورُ ، لو كشفَهُ لأحرقَتْ سبحاتُ وجهِهِ كلَّ شيءٍ أدركتْهُ » ؟[2] .

وما تأويلُ ما روي من قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « دونَ اللهِ تعالىٰ سبعونَ ألفَ حجابٍ مِنْ نورٍ وظلمةٍ » ؟[3] .

---

(١) يعني : في حقِّ كلِّ الفرق المتقدم ذكرُها .

(٢) رواه بنحوه مسلم (١٧٩) من حديث سيدنا أبي موسى الأشعري رضي الله عنه .

(٣) رواه الروياني في « مسنده » (١٠٥٥) ، والطبراني في « المعجم الكبير » (١٤٨/٦) من حديث سيدنا سهل بن سعد رضي الله عنهما .

وما تأويلُ ما رواه عبدُ الله بن عمرو بن العاص : (أنَّ اللهَ سبحانَهُ خلقَ الملائكةَ مِنْ شَعَرِ ذراعيهِ وصدرِهِ ، أو مِنْ نورِهما) ؟[1] .

قيل : إن كلَّ خبر ذُكِرَ فيه الحجابُ فإنه يرجعُ معناه إلى الخلق ؛ لأنهم هم المحجوبون عن رؤيةِ الله سبحانه ، وليس الخالقُ محجوباً عنهم ؛ لأنه يراهم[2] ، ولا يجوزُ أن يكونَ مستوراً بحجاب ؛ لأنَّ ما يسترُهُ غيرُهُ فساترُهُ أكبرُ منه ، وليس لله عزَّ وجلَّ حدٌّ ولا نهايةٌ ، فلا يصحُّ أن يكون بغيره مستوراً[3] .

ودليلُ هـٰذا التأويل : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين : ١٥] ، ولم يقل : إنه محجوبٌ عنهم .

---

(١) رواه أبو الشيخ في « العظمة » (٢/ ٧٣٣) ، والبيهقي في « الأسماء والصفات » (ص٤٧٦) موقوفاً عليه .

(٢) قال الأستاذ ابن فورك في « مشكل الحديث وبيانه » (ص٢١٧) : (وإنما يقال لهـٰذه الأجسام الساترة : « إنها حجاب عن رؤية المحجوب لما وراءه » من أجل أن المنع من الرؤية يحدث عنده ، فسُمِّيَ باسم ما يحدث عنده ، ولذلك عطَّلت المعتزلة في قولهم : « إن الباريَ سبحانه لا يُرىٰ ؛ لأجل أنه لو كان مرئياً لرأيناه الساعة ؛ لارتفاع الحجاب والبعد واللطافة والرقة » ، وذلك أن ما قالوا : « إنه حجاب ومنع » فليس بحجاب ولا منع على الحقيقة ، وإنما يطلق عليه مجازاً ؛ لأجل أن المنع يحدث عنده) .
وبهـٰذا تعلم : أن المعتزلة ينفون وجودَ حجاب من طرفٍ واحد ، ويلزمون إن قيل بوجود حجاب للخلق عن الحق أن يكون هـٰذا الحجابُ أيضاً حجاباً للحقِّ عن الخلق ، ولو قلنا بقياس الغائب على الشاهد ـ تعالىٰ ربنا أن يكون غائباً ـ لمثَّلنا برؤية الملائكة للإنس ، وحجاب الإنس عن رؤية الملائكة عادة وهم حضور معهم لا يفارقونهم .

(٣) وقد أبدع الحكيم ابن عطاء الله الإسكندري حينما قال في واحدة من « حِكَمِهِ » : (كيف يتصوَّر أن يحجبه شيء وهو الذي أظهر كل شيء ؟!) . انظر « التنبيه شرح الحكم » (ص٢٢٣) ، وانظر سياق المصنف في « مشكل الحديث وبيانه » لابن فورك (ص٢١٣) .

ويؤكِّد ذلك : ما رواه ابنُ أبي ليلىٰ عن عليٍّ رضي الله عنه : أنه مرَّ بقصَّاب ، فسمعَهُ يقول في يمينه : لا والذي احتجبَ بسبعةِ أطباق ، فعلاه بالدِّرَّة وقال له : يا لُكَعُ ؛ إن الله لا يحتجبُ عن خلقه بشيء ، ولـٰكنه حجبَ خلقَهُ عنه ، فقال له القصَّابُ : أوَلا أُكفِّرُ عن يميني يا أميرَ المؤمنين ؟ فقال : لا ، إنك حلفتَ بغيرِ الله[1] .

فأما قوله : « لو كشفَها لأحرقَتْ سُبُحاتُ وجهِهِ »[2] . . فقد تأوَّلَهُ أبو عبيد علىٰ أن المراد به : لو كشف الرحمةَ عن النار لأحرقَتْ مَنْ على الأرض[3] .

وكذلك قوله : « دونَ اللهِ سبعونَ ألفَ حجابٍ مِنْ نورٍ وظلمةٍ » معناهُ : أنها أجمعَ حجابٌ لغيره ؛ لأنه غيرُ محصور في شيء[4] .

وقيل : معناهُ : أن لله عزَّ وجلَّ علاماتٍ ودلالاتٍ علىٰ وحدانيته ، لو شاهدها الخلقُ لقامَتْ مَقامَ العِيان في الدَّلالة عليه ، غيرَ أنه خلقَ دون تلك

---

(١) أورد الخبر الأستاذُ ابن فورك في « مشكل الحديث وبيانه » (ص٢١٥) ، وقال في طالعته : (وروىٰ عطاء بن السائب عن عبد الرحمـٰن بن أبي ليلىٰ) وساقه ، وقال (ص٢٩٢) : (رواه ابن عاصم عن عطاء بن السائب عن أبي البختري عن علي رضي الله عنه) .

(٢) تقدم قريباً بلفظ : (كشفه) بدل (كشفها) .

(٣) نقله الأستاذ ابن فورك في « مشكل الحديث وبيانه » (ص٢١٥) ، وتؤيده رواية الحديث عند مسلم من طريق ابن أبي شيبة : (حجابُهُ النارُ) ، والذي في « غريب الحديث » لأبي عبيد (٣/ ١٧٣) : (السبحة : إنها جلال وجهه ونوره ، ومنه قيل : سبحان الله ؛ إنما هو تعظيم الله وتنزيهه) .

(٤) انظر « مشكل الحديث وبيانه » لابن فورك (ص٢١٦) ، وقال : (ومعنى الإضافة في الحجاب إليه : من طريق الجعل والخلق ؛ وهو أن جعل الخلق محجوباً به) .

الدلائلِ سبعينَ ألفَ حجاب من نور وظلمة ؛ ليتوصَّلَ الخلقُ إلىٰ معرفته بالأدلَّةِ النظرية دون المعارفِ الضرورية[١] .

ثم إن هـٰذه الأنوارَ من خلْقِهِ ، ولا يُنكَرُ أن يكون النورُ والظلمة فعلينِ له ، وإنما يُنكَرُ أن يكون شعاعاً ولوناً له ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً .

وأما قول عبد الله بن عمرو بن العاص : (إنه خلق الملائكة من شَعَرِ ذراعيهِ وصدرِهِ أو نورِهما) . . فإن عبدَ الله بن عمرو لم يرفعْهُ إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلم[٢] .

وقد قيل : إنه أصاب يومَ اليرموك وَسْقينِ من كتب الروم ، فكان يحدِّثُ بما فيها من العجائب ، حتىٰ قيل له يوماً : حدِّثْنا بما سمعتَ من رسول الله ، ولا تحدِّثْنا من وَسْقِكَ[٣] .

---

(١) نقل الأستاذ ابن فورك في « مشكل الحديث وبيانه » (ص٢١٦) نحو هـٰذا عن محمد بن شجاع الثلجي البغدادي الحنفي ، كان بحر علم وصاحب عبادة وتهجد وتلاوة . انظر « سير أعلام النبلاء » (١٢/٣٧٩) .

(٢) انظر « مشكل الحديث وبيانه » لابن فورك (ص١٤٣) ، قال الحافظ البيهقي في « الأسماء والصفات » (ص٤٧٧) : (هـٰذا موقوف علىٰ عبد الله بن عمرو ، وراويه رجل غير مسمّىً ، فهو منقطع ، وقد بلغني أن ابن عيينة رواه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو ، فإن صحَّ ذلك فعبد الله بن عمرو كان ينظر في كتب الأوائل ، فما لا يرفعه إلى النبي عليه السلام يحتمل أن يكون مما رآه فيما وقع بيده من تلك الكتب ، ثم لا ينكر أن يكون الصدر والذراعان من أسماء بعض مخلوقاته ، وقد وجد في النجوم ما سُمِّي : ذراعين ، وفي الحديث الثابت عن عروة عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « خُلِقَتِ الملائكةُ مِنْ نورٍ » ، هـٰكذا مطلقاً) .

(٣) روىٰ أحمد في « المسند » (٢/١٩٤) : أن رجلاً قال لعبد الله بن عمرو : حدثني ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ودعني وما وجدت في وَسْقِك يوم اليرموك ، قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « المسلمُ من سلم =

ولو صحَّ هٰذا الحديث مرفوعاً لاحتملَ أن يكون خلق الملائكة من شَعَرِ ذراع بعضِ خلقه ؛ يؤيِّدُ ذلك ما رُوِيَ : أن الزهريَّ لما روىٰ هٰذا الحديث قال عقيبه : (والأذرعُ كلُّها لله عزَّ وجلَّ) ، وأشار بذلك إلىٰ إضافة (الذراع) و(النور) إليه من جهة المُلْكِ[1] ، لا من جهةِ الصفة[2] ، والله تعالىٰ أعلم .

* * *

= المسلمون من لسانه ويده » .

وروى الخليلي في « الإرشاد » (١٦٦) عن عامر الشعبي أنه قال : لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص بمكة ، فقلت : حدثني ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا تحدثني من السفطينِ ، فذكر الحديث ، ثم قال الخليلي : قال علي بن المديني : أراد بالسفطين كُتُباً أصابها يوم اليرموك .

واعلم : أن احتمال الرواية عن هٰذين الوسقين إنما هي في أخبارٍ موقوفة عليه رضي الله عنه ، ويكاد يجزم بكونها من الإسرائيليات إن كان ذلك مما يخالف الأصول ، ومثل هٰذا دائرٌ بين التأويل والردِّ .

(١) كبيت الله ، وناقة الله ، وخَلْق الله ، وعبد الله .

(٢) كوجه الله ، ويد الله ، وجنب الله ؛ على القول بأنها صفات معانٍ ثبوتية ، أو هداية الله ، ونور الله ، ورحمة الله ، وتوفيق الله ؛ إذ هي من صفاته الفعلية .

الفصل الرابع
في بيان فوائد قوله عز وجل :
﴿ الله نور السماوات والأرض ﴾

قد مضى الكلامُ في معنى : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [النور : ٣٥] ، وقد بيَّنَّا أن (النور) في أسماءِ الله عزَّ وجلَّ بمعنى المنوِّرِ على مذاهبِ الموحِّدين ، دون المشبِّهة والملحدين[١] .

وقد اختلف أهلُ التفسير في ذلك :

فقال بعضُهم : الله نورُ السماوات والأرض ؛ أي : هادي أهلِ السماواتِ والأرض[٢] ؛ لأنهم اهْتَدَوا إلى معالم دينِهم بنورِ معرفتهم ، ونورُ معرفتهم هدايةٌ من الله عزَّ وجلَّ إيَّاهم لذلك[٣] ؛ قال : ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ ﴾[٤] ؛ لأن المهتديَ بنور المعرفة في باب الدين كالمهتدي بنورِ السراج في الظلمات[٥] .

---

(١) انظر (٣/ ٢٢٤) .

(٢) انظر « تفسير الطبري » (١٩/ ١٧٧) ، رواه عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٣) انظر « تفسير الطبري » (١٩/ ١٧٧) ، فقد روى عن سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال : (إن إلٰهي يقول : نوري هداي) .

(٤) تقدم (٣/ ٢٢٢) أن النور هنا في قلب المؤمن ، وأنه محمول على المعرفة .

(٥) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٧٠)، و« الغريبين » (٦/ ١٨٩١) ، و« الشامل » لإمام الحرمين (ص٥٤٤) .

ومنهم من قال : إن الله عزَّ وجلَّ نوَّرَ السماواتِ بالشمس والقمر والكواكب ، ونوَّر الأرض بالنبات ، ونوَّر القلوب بالمعرفة .

ومنهم من قال : إن الله سبحانه نوَّرَ السماءَ بالملائكة ، ونوَّرَ الأرضَ ببني آدمَ ، ونوَّرَ بني آدمَ بالأولياء ، ونوَّرَ الأولياءَ بالأنبياء ، ونوَّرَ الأنبياءَ بمحمَّدٍ صلى الله عليه وسلم ، ونوَّرَ أُمَّتَهُ بالصحابة ، ونوَّرَ الصحابةَ بالخلفاء الأربعة ، ونوَّرَ الشهورَ بشهر رمضانَ ، ونوَّرَ الأيام بيوم عرفةَ ، ونوَّرَ الليالِيَ بليلة القدر .

وقالت العلماءُ وأهلُ الإشارة :

الحكمةُ في ضَرْبِ المَثَلِ في النور بالسراج في مشكاةٍ : أن البيتَ إذا كان فيه السراجُ اجتنبَهُ اللصُّ ؛ كذلك القلبُ الذي تكونُ فيه المعرفةُ يَفِرُّ منه الشيطانُ الذي هو اللصُّ في القلوب[1] .

والحكمةُ في ضَرْبِ المَثَلِ بالزجاجة دون الذهبِ والفضة : أن الذهب والفضَّةَ يَحجُبان الرائيَ عن رؤية ما وراءهما في العُرْفِ والعادة ، والزجاجَ لا يَحجُبُ عن رؤية ما وراءَهُ ، فكذلك صاحبُ المعرفة غيرُ محجوبٍ عن رؤية معبوده .

والحكمةُ في ضَرْبِ المَثَلِ بالكوكب الدُّرِّيِّ : أن الكواكبَ تَهدي السالكين في الطُّرقِ من الأرض ؛ كذلك نورُ المعرفة من قلب المؤمن يضيءُ لأهل السماء ، بل المعرفةُ في القلب أنورُ من الكواكب في السماء ؛ لأن

(١) حكاه الإمام الرازي في « عجائب القرآن » (ص٧٥) .

أنورَ الكواكب الشمسُ ، وقد يسترُها السحابُ عن الأرض ، وقد يغشاها غبارُ الهواء فيضعفُ شعاعُها في الأرض ، وضوءَ معرفة قلبِ المؤمن يَخرِقُ السماواتِ السبعَ .

وقيل : أين يقعُ نورُ الكوكب من نور المعرفة ونورُ الكوكب لا يطفِئُ نارَ الدنيا ونورُ معرفة المؤمن يطفئ لهبَ جهنمَ ؟! ولذلك رُوِيَ في الخبر : أن النارَ تقول للمؤمن وهو على الصراط : « جُزْ يا مؤمنُ ؛ فقد أطفأَ نورُكَ لهبي »(١) .

والحكمةُ في ضَرْبِ المَثَلِ بالزيت والزيتونِ الذي ليس [شجرتُهُ] بشرقيَّةٍ ولا غربية ، دون سائر الأدهان التي تنبتُ أصولُها في كلِّ مكان : أن المعرفةَ لا تنبتُ في كلِّ قلب ، كما أن الزيتون لا ينبتُ في كلِّ أرض .

وقيل : إنما ضُرِبَ المثلُ به لأن الزيتونَ إنما ينبت على الجبل الذي تجلَّىٰ له الربُّ . . بعد التجلِّي(٢) ، فلحقَتْهُ بركةُ التجلِّي ، فلمَّا كان ظهورُهُ من نور التجلِّي شُبِّهَ به نورُ المعرفة .

وقيل في قوله : ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ ؛ أي : هي بينَهما ، وليس من أجل خاصِّيَّةٍ ؛ لأن نصفَها في الشرق ، ونصفَها في الغرب(٣) .

وعن الحسن البصريِّ : أن المراد به شجرةٌ في الجنة ، ضرب المثل بها

---

(١) تقدم (٣/ ٢٢٣) .

(٢) قوله : (بعد) كذا هو في جميع النسخ ، والمراد : أن الزيتون نبت على الطور بعد وقوع التجلي لسيدنا موسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام .

(٣) انظر « الكشف والبيان » (٧/ ١٠٣) ، فهي شجرة شرقية وغربية معاً ، فتكون نهايةً في صفاء الزيت .

لشرفِها ، ولو كانَتْ في الدنيا لكانت شرقيَّةً أو غربية[1] .

وقيل : إن المراد بالشجرةِ إبراهيمُ عليه السلام ؛ لأنه ما كان يهوديّاً مشبِّهاً ، ولا نصرانيّاً معطِّلاً ؛ كما أن الشجرة لم تكن شرقيَّةً ولا غربية[2] .

وقيل : أراد بالشجرةِ محمداً صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه وُلِدَ بمكةَ وهي سُرَّةُ الدنيا ، وليست بشرقيَّةٍ خالصة ولا غربيَّةٍ خالصة ، ومنها مُدَّتِ الأرضُ .

وقيل : المعرفةُ بلا تشبيهٍ ولا تعطيل كالشجرةِ السليمة من آفاتِ الشرق وعاهاتِ الغرب .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ [النور : ٣٥] كذلك نورُ المعرفة يضيءُ وإن لم يكن معه طاعةٌ .

وقيل : إن الزيت إذا مسَّتْهُ النارُ ازداد ضياءً ؛ كذلك معرفةُ المؤمن تزدادُ علىٰ مقاساة المحن .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ﴾ [النور : ٣٥] ، فذكر فيه أهلُ الإشارة : أن النور له مقاماتٌ ؛ أوَّلُها نورُ المعرفة ، ثم نورُ الخوف ، ثم نورُ الرجاء ،

---

(١) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٤/ ٤٥) ، و« زاد المسير » (٣/ ٢٩٦) ، و« النكت والعيون » (٣/ ١٧٤) ، غير أن الإمام الرازي عقَّب علىٰ هـٰذا القول في « مفاتيح الغيب » (٢٣/ ٢٣٧) بقوله : (وهـٰذا ضعيف ، لأنه تعالىٰ إنما ضرب المثل بما شاهدوه ، وهم ما شاهدوا شجرة الجنة) .

(٢) روىٰ هـٰذا المعنى ابن أبي حاتم في « تفسيره » (١٤٦٠٩) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وقال ابن الجوزي في « زاد المسير » (٣/ ٢٩٧) : (سمَّىٰ إبراهيم عليه السلام شجرة مباركة لأن أكثر الأنبياء من صلبه) .

ثم نورُ المحبَّة ، ثم نورُ الحياء ، ثم نورُ الحلاوة ، ثم نورُ الهيبة ، ثم نورُ الحيرة ، ثم نورُ الأنس ، ثم نورُ الاستقامة ، ثم نورُ الاستكانة ، ثم نورُ التعظيم والجلالة ، ثم نورُ رؤية المنَّة .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ [النور : ٣٥] ؛ أي : لنور معرفتِهِ ؛ لأن هدايةَ الدعوة عامة للكلِّ ، وهدايةَ المعرفة خاصَّةٌ لأهلها ، وهـٰذا خلافُ قول القدريَّةِ مجوسِ هـٰذه الأمة : إن هدايةَ المعرفة ليست من الله عزَّ وجلَّ ، وإنما يكون منه هدايةُ الدعوة والبيان ، وهي مع ذلك عندهم غيرُ مختصَّةٍ ببعض المكلفين دون بعض ، فإن يكن بين الآية وبين مذاهبِهم وفاقٌ فلا تضادَّ بين السواد والأعراض ، ولا اختلافَ إذاً بين الأجسام والأعراض(١) ، والله أعلم .



---

(١) قال الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (٢٣/ ٢٣٩) : (وضوح هـٰذه الدلائل لا يكفي ولا ينفع ما لم يخلق الله الإيمان ، ولا يمكن أن يكون المراد من قوله : ﴿يهدي الله﴾ إيضاحَ الأدلة والبينات ؛ لأنَّا لو حملنا النور على إيضاح الأدلة لم يجز حمل الهدىٰ عليه أيضاً ، وإلا لخرج الكلام عن الفائدة ، فلم يبقَ إلا حملُ الهدىٰ ها هنا علىٰ خلْقِ العلم) .
واعلم : أن حجة الإسلام الغزالي ذهب في « مشكاة الأنوار » إلىٰ أن النور على الحقيقة هو الله تعالىٰ وحده ؛ لأن النور عنده راجع إلىٰ حقيقة الوجود ، ووجوده سبحانه واجب ، ووجود غيره وجودٌ عرضي ، ولذا قال (ص٥٥) : (الوجود ينقسم إلىٰ ما للشيء من ذاته ، وإلىٰ ما له الوجود من غيره ، وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه ، بل اعتُبر ذاته من حيث ذاتُهُ فهو عدم محض ، وإنما هو موجود من حيث نسبته إلىٰ غيره ، وذلك ليس بوجود حقيقي) ، ثم قال : (فالموجود الحق هو الله تعالىٰ ؛ كما أن النور الحق هو الله تعالىٰ) .

ذكر ما ورد من أسماء الله عز وجل مفتتحاً بالواو دون غيرها من الحروف

ذكر ما ورد من أسماء الله عز وجل مفتتحاً بالواو دون غيرها من الحروف

قد ورد الخبرُ المأثور من هٰذا النوع من تسميته : بالوتر ، والواجد ، والواحد ، والودود ، والوارث ، والواسع ، والوكيل ، والوليّ ، والوالي ، والوهَّابِ ، وأجمعَ المسلمون علىٰ تسميته : بالوفيِّ ، ودلَّ عليه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة : ٤٠] .

ونحن نذكرُ الآن تفسيرَ ما ورد به الخبرُ المأثور من هٰذه الأسماء المفتتحة بحرف الواو ، ونؤخِّرُ تفسير (الوفيِّ) إلىٰ بابٍ بعد هٰذا نذكرُ فيه أسماءَهُ التي يجوزُ إطلاقُها بالإجماع ، وإن لم تكن مذكورةً في السنة التي تقدَّم ذكرها[1] .



(١) انظر (٣/ ٤٣٣) .

ذكر معنى (الوتر) في أسمائه تعالى

اعلم : أن الوتر معناه : الفرد ، وفيه لغتان : وَتْر ووِتْر بفتح الواو وكسرها ، وقد قرئ بهما جميعاً : ﴿ وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ ﴾ [الفجر : ٣] ؛ بكسر الواو قرأ حمزةُ والكسائي وخلف البزار ، وقرأه الباقون بفتح الواو[١] .

وقال الفراء : أهلُ الحجاز يقولون : [الوَتْر] بفتح الواو ، وقيسٌ وتميم يقولون : (الوِتْرَ) بكسر الواو[٢] .

واختلفَ المفسرون في تفسير قولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ ﴾ :

فقال ابنُ عباس رضي الله عنهما : الوترُ : هو الله عزَّ وجلَّ ، والشَّفعُ : هو ما خلقَهُ الله عزَّ وجلَّ زوجينِ[٣] .

وقال مجاهدٌ : الوترُ : هو اللهُ عزَّ وجلَّ ؛ أنه واحدٌ لا شريكَ له ، والشفع : زوجانِ ، وخلْقُ الله تعالىٰ كلُّه شفعٌ ؛ السماءُ والأرض شفع ، والليلُ والنهار شفع ، والذَّكَرُ والأنثىٰ شفع ، والبرُّ والبحر شفع ، والله تعالىٰ

---

(١) انظر « الدر المصون » (١٠/ ٧٨٠) ، وقال : (وهما لغتان كالحِبْر والحَبْر ، والفتح لغة قريش ومن والاها ، والكسر لغة تميم ، وهاتان اللغتان في الوتر مقابل الشفع ، فأما الوِتْر بمعنى التِّرَة ؛ أي : الذَّحْل . . فبالكسر وحده ، قاله الزمخشري ، ونقل الأصمعي فيه اللغتين أيضاً) .

(٢) انظر « معاني القرآن » له (٣/ ٢٦٠) مختصراً .

(٣) رواه الطبري في « تفسيره » (٢٤/ ٣٩٨) .

وترٌ واحدٌ ليس له ضدٌ ولا ندٌ ، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورىٰ : ١١] (١).

وقال آخرون : **الوتر** : آدمُ ، **شُفِعَ** بزوجته ، فكان قبل زوجتِهِ وتراً ، ثم صارَ شفعاً(٢) .

وقال آخرون : **الوترُ** : يومُ عرفةَ ، **والشفعُ** : يومُ النحر(٣) .

وقال **القُتَيْبيُّ** : **الشفعُ** : كلُّ عددٍ زوج ، **والوترُ** : عددُ الفرد(٤) .

وقال **أهلُ الحساب**(٥) : إن الواحد الفردَ ليس بعدد(٦) ، وما زادَ على الواحد فهو عددٌ ، وأقلُّ العدد اثنانِ ، **وجملة العدد قسمانِ** : شفعٌ ، ووترٌ فرد .

فالشفعُ : هو الزوجُ الذي يمكن انقسامُهُ بنصفين ، ويمكن انقسامه

---

(١) رواه الطبري في « تفسيره » (٢٤/ ٣٩٨) .

(٢) انظر « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص٥٢٦) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٦٦) .

(٣) رواه الطبري في « تفسيره » (٢٤/ ٣٩٧) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٤) انظر « غريب القرآن » له (ص٥٢٦) ، وعبارته : (الشفع : الزكا ؛ وهو الزوج ، والوتر : الخسا ؛ وهو الفرد) .

(٥) يعني : من الفلاسفة ، والرياضيات : واحدٌ من علوم ستة قامت عليها الفلسفة القديمة . انظر « المنقذ من الضلال » (ص٦٤) .

(٦) بل هو عندهم ركنُ العدد ؛ بمعنىٰ : أن الأعداد تتألف منه ، ثم هو سبحانه لا ينقسم ولا ينثني معاً ، ألا ترىٰ أن النقطة والجوهر الفرد لا ينقسمان ، إلا أنهما ينثنيان ، فوحدته تعالىٰ ليست كوحدتهما ، تعالى الله عن عقال العقول ، وجلَّ عن وهم الخيال .

وأما عن كون الواحد ليس في العدد : فيقول فيثاغورس : (إن الباريْ تعالىٰ واحدٌ لا كالآحاد ، ولا يدخل في العدد ، ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس) إلىٰ أن قال : (وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله) . انظر « الملل والنحل » (٢/ ١٣٢) .

بقسمينِ متماثلين والوحدانيات[1] ، والفردُ : هو الذي لا ينقسمُ بنصفين .

وقالوا أيضاً : إن الزوج ثلاثةٌ :

زوجُ الزوج : وهو ينقسمُ أبداً بنصفينِ إلىٰ أن ينتهي إلى الواحدِ ؛ مثل أربعة وستينَ ونحوِها[2] .

والثاني : زوجُ [الفرد] : وهو الذي نصفُهُ فردٌ[3] .

والثالثُ : زوجُ الزوجِ والفردِ : وهو الذي يكون نصفُهُ زوجاً ، غيرَ أنه إذا قُسِمَ كلُّ واحد من نصفيه لم ينتهِ إلى الواحد ، وأكثر من الواحد[4] .

وقالوا أيضاً : إن العدد الفردَ نوعانِ : بسيط ومركب .

فالبسيطُ : هو الفردُ الذي لا يفنيه شيءٌ غيرُ الواحد ؛ كأحد عشر ونحوها[5] .

---

(١) فقِسْما العشرة مثلاً : خمسة وخمسة ، وهما عددان فردان بسيطان ، ووحدانياتُ العشرة : الخمسة والاثنان والواحد ؛ لأنها متفانية إلى النصف والخُمُس والواحد ، ومرادهم بالانقسام إلىٰ نصفين ؛ يعني : من غير كسر ، والوحدانيات : جمع وحداني ؛ وهو العدد الذي لا يقبل القسمة إلا علىٰ نفسه وعلى الواحد ؛ وهو المسمَّىٰ بالعدد الأوَّلي .

(٢) فالأربعة والستون نصفُها : اثنان وثلاثون ، ونصف الاثنين والثلاثين : ستةَ عشر ، ونصف الستة عشر : ثمانية ، ونصف الثمانية : أربعة ، ونصف الأربعة : اثنان ، ونصف الاثنين : واحد . انظر « مفاتيح العلوم » (ص٢٠٩) .

(٣) كالعشرة نصفها خمسة ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فرد) .

(٤) كذا العبارة في جميع النسخ ، والمراد : أنه العدد الزوج الذي نصفه زوج أيضاً ، غير أن نهاية وحدانياته لا تصل إلى الواحد ؛ فالاثنا عشر زوج ، ونصفه : ستة ، وهي زوج أيضاً ، ونصفها : ثلاثة ؛ وهي فرد لا يقبل القسمة ، فهو عدد أوليٌّ لا ينتهي إلى الواحد .

(٥) وهو العدد المعبر عنه بالوحداني ، ويُسمَّىٰ بالأوَّلي أيضاً ؛ كثلاثة ، وتسعة عشر ، وسبعة وسبعين وثمانِ مئة .

والفردُ المركَّب : كلُّ فرد يفنيه فردٌ آخر أكبرُ من الواحد ؛ كالتسعة التي يفنيها الثلاثةُ ، وكالخمسةَ عشرَ التي تفنيها الخمسةُ والثلاثةُ[1] .

وقال الموحِّدون : إن الله عزَّ وجلَّ وترٌ فرد ، ليس له جزءٌ ولا بعضٌ ، ولا يفنيه شيءٌ ، وهو خالقُ الشفعِ والوتر ، والأزواجِ والأعداد ، والأضدادِ والأنداد[2] .

وفي معنى الشفعِ والوتر وردَ قولُ الشاعر[3] : [من الطويل]

فيومانِ للمهديِّ يومٌ نوالُهُ يعمُّ ويومٌ باسلٌ يمطرُ الدِّما
يُقسِّمُ مِنْ وترٍ وشفعٍ سِجالَهُ على العدْلِ بينَ الناسِ بؤساً وأنعُما

وقد قال بعضُ أهل اللغة : إن الوترَ في الحقيقة هو الواحدُ ؛ ولذلك قال من قال في وتر الصلاةِ[4] : إنها ركعةٌ واحدة ، وإن كلَّ فرد بعد الواحد إنما قيل له : وترٌ ؛ لأن الواحدَ الذي في آخره أوترَ الشفعَ الذي قبلَهُ .

وفي الحديث : « صلاةُ الليلِ مثنىٰ مثنىٰ ، فإذا خَشِيَ أحدُكم الصبحَ

---

(١) قال الإمام الطبري في « تفسيره » (٢٤/ ٤٠٠) : (والصواب من القول في ذلك أن يقال : إن الله تعالىٰ ذكرُهُ أقسم بالشفع والوتر ، ولم يخصِّصْ نوعاً من الشفع ولا من الوتر دون نوع بخبر ولا عقل ، وكل شفع ووتر فهو مما أقسم به مما قال أهل التأويل : إنه داخل في قسمه هـٰذا ؛ لعموم قسمه بذلك) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٥) ، وهـٰذا المعنىٰ كما يتضمَّنه اسمه تعالى (الوتر) فكذلك تتضمنه نظائرُهُ ؛ كالواحد ، والأحد ، والفرد ، والوحيد . انظر « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٣٠٥) .

(٣) انظر « الزاهر » للأنباري (١/ ٦٧) .

(٤) في (أ) : (فإن) بدل (قال) الأولىٰ .

فليصلِّ ركعةً تُوتِرُ لهُ ما صلَّىٰ »[1] ؛ أي : تجعلُهُ وتراً .

واختلف الفقهاء في وتر الليل :

فأجاز الشافعيُّ : أن يكون ركعةً واحدة ، وكذلك أجازَ أن يتنفَّلَ الإنسان بواحدة في النهار والليل[2] .

ورُوِيَ مثلُ ذلك : عن علي ، وابن عباس[3] ، وابن عمر[4] ، وسعدِ بن أبي وقاص[5] ، وأجاز هـٰؤلاء أن يوترَ الإنسانُ بثلاثِ ركعات علىٰ وجهين :

أحدُهما : أن تكونَ ثلاثاً مفصولةً بين الركعتين والواحدة بتسليمةٍ بينهما[6] .

والثاني : أن تكونَ ثلاثاً بتشهُّدٍ واحد من غير جلسة للتشهدِ في أثنائها[7] .

وأجازَ الشافعيُّ : الوترَ بخمس ركعات وبسبع وبتسع وبإحدىٰ [عشرة][8] ، وروي مثلُ ذلك عن عائشةَ رضي الله عنها وعن أبيها[9] .

---

(١) رواه البخاري (٩٩٠) ، ومسلم (٧٤٩) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما .
(٢) انظر « الأم » (١/ ١٦٤) ، (٢/ ٢٨٤) ، و« السنن الكبرىٰ » للبيهقي (٣/ ٢١) .
(٣) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٧٥٦٠ ، ٣٧٥٦٧) .
(٤) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٧٥٥٨) .
(٥) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٧٥٦١) .
(٦) روى ابن أبي شيبة في « المصنف » (٦٩١١) عن أبي إسحاق السبيعي قال : (كان أصحاب علي وأصحاب عبد الله لا يسلمون في ركعتي الوتر) ، وبقولهما أخذ الإمام أبو حنيفة .
(٧) انظر « السنن الكبرىٰ » للبيهقي (٣/ ٢١ـ٣٢) .
(٨) انظر « الأم » (١/ ١٦٥) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عشر) .
(٩) رواه البيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٣/ ٤٥٠) .

وقال أبو حنيفةَ : (الوترُ ثلاثُ ركعات بتشهُّدٍ وتسليمة) ، وأبطلَ أن تكون الركعةُ بانفرادها صلاةً[١] .

وإذا صلى الإنسان الوتر ثلاثاً بتشهُّدٍ واحد أجزأَتْهُ في قول الجميع .

واختلفوا أيضاً في وجوب الوتر :

فرآها أبو حنيفةَ واجبةً في منزلةٍ بين الفريضة والسنة[٢] .

ورآها أهلُ الحجاز سنَّةً مؤكَّدة .

وفي حديث عليٍّ رضي الله عنه أنه قال : « إن اللهَ وترٌ يحبُّ الوترَ ، فأوتروا يا أهلَ القرآنِ »[٣] .

وفي الحديث أيضاً : « إذا استجمرْتَ فأوترْ »[٤] ؛ أي : اجعلْ عددَ الأحجار التي تستنجي بها وتراً[٥] .

ولهٰذا قال الشافعيُّ : إن مَنِ استنجىٰ بالحجر لم يجزِهِ إلا بثلاثة

---

(١) انظر « المبسوط » (١/ ١٦٤) ، ورأى الحنفية أن الصلاة لو جازت بركعة لدخل القصرُ علىٰ صلاة الفجر ، كما أن النصَّ ورد بالنهي عن البتيراء ، وفي « المصنف » لابن أبي شيبة عقب الخبر (٣٧٥٧٠) أنه قال : (وذُكرَ أن أبا حنيفة لا يجوِّزُ أن يُوتر بركعة) .

(٢) انظر « الآثار » لمحمد بن الحسن (٢١٢) .

(٣) رواه أبو داود (١٤١٦) ، والترمذي (٤٥٣) ، والنسائي (٣/ ٢٢٨) ، وابن ماجه (١١٦٩) من حديثه رضي الله عنه مرفوعاً .

(٤) رواه الترمذي (٢٧) ، والنسائي (١/ ٤١) ، وابن ماجه (٤٠٦) من حديث سيدنا سلمة بن قيس رضي الله عنه .

(٥) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (١/ ١٧٢) ، و« تهذيب اللغة » (١٤/ ٢٢٣) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٦٨) .

أحجار ، أو بحجرٍ له ثلاثةُ أحرفٍ يستنجي بكلِّ حرف منها ، فإن أنقىٰ بها وإلا زادَ ، وإن أنقىٰ بما دونها فعلَها ثلاثاً تمامَ الثلاثة لكمالِ العدد(١) .

وقال أبو حنيفةَ : يجوزُ الاقتصار في الاستنجاء علىٰ أقلَّ من ثلاثة أحجار ، وأقلَّ من ثلاث مَسَحات(٢) .

وقال أيضاً : إن النجاسةَ إن كانت في مقدار عَرْضِ الدرهم وأقلَّ صحَّتِ الصلاةُ معها من غير إزالتها بالاستنجاء ، وإن كانت أكثرَ من ذلك لم يجزْ فيها إلا الغسلُ ، ولم يجز الاقتصارُ فيها على الأحجار(٣) .

فهـٰذا كلُّهُ في الوتر الذي معناه الفردُ .

والوترُ في غير هـٰذا المعنىٰ : الذَّحْلُ(٤) ؛ من قولهم : وترت الرجلَ فأنا أتِرُهُ وَتراً بفتح الواو من المصدر ، والاسم منه : وِتْرٌ بكسر الواو ، ويقال أيضاً : تِرَةٌ ، قال الشاعر(٥) : [من المنسرح]

[لا] تِـرَةٌ عنـدَهـم فتطلبَهـا ولا هُـمُ نُهْـزَةٌ لمختلـسِ

وفي الحديث : « قلِّدوا الخيلَ ، ولا تقلِّدوها الأوتارَ »(٦) ، واختلفوا في معناه :

---

(١) انظر « الأم » (١/ ٣٦) .
(٢) انظر « بدائع الصنائع » (١/ ١٨ـ١٩) .
(٣) انظر « بدائع الصنائع » (١/ ١٩) .
(٤) الذَّحْلُ : الثأر .
(٥) البيت لأبي زبيد الطائي ضمن قطعة أوردها الأصفهاني في « الأغاني » (١٢/ ١٤٨) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ولا) .
(٦) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٤١٨٥) عن مكحول مرسلاً .

فقال النضرُ بن شميل : معناه : لا تطلبوا عليها الذُّحول التي وُتِرْتُمْ بها في الجاهلية[1] .

وقال محمدُ بن الحسن : معناهُ : لا تقلَّدوها أوتارَ القِسِيِّ فتختنقَ بها[2] .

وحكىٰ مالكُ بن أنس والشافعيُّ : أنهم كانوا يقلِّدونها أوتارَ القِسيِّ لئلا يصيبَها العين ؛ فأمرَهم بقطعِها ، وأعلمهم أن الأوتارَ لا تردُّ من أمر الله عزَّ وجلَّ شيئاً[3] .

ويقال من هـٰذا : أوترت القوسَ إيتاراً ، ووتَّرْت القوسَ ؛ إذا أرسلتَها عن وَتَرِها[4] .

وفي الحديث : « مَنْ فاتَتْهُ صلاةُ العصرِ فكأنَّما وُتِرَ أهلَهُ ومالَهُ »[5] ؛ أي : نُقِصَ ، ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾ [محمد : ٣٥] ؛ أي : لن ينقُصَكم شيئاً من ثوابِ أعمالكم .

وممَّا يشاكلُ هـٰذا اللفظَ في اللفظ والحروف : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ [المؤمنون : ٤٤] ، وأصلُها : وَتْرىٰ ، فأُبدلت الواو منها تاءً ،

---

(١) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٢/١ـ٢) ، و« الغريبين » (٦/١٩٦٨) ، والذُّحول : جمع ذَحْل ؛ وهو الثأر ، ووترتم : قُتل منكم ولم تدركوا الدم .

(٢) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٢/٢) ، و« الغريبين » (٦/١٩٦٨) .

(٣) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٢/٢) ، و« الغريبين » (٦/١٩٦٨) .

(٤) قال الفيومي في « المصباح المنير » (و ت ر) : (وأوترت القوس بالألف : شددت وَتَرَها) .

(٥) رواه البخاري (٥٥٢) ، ومسلم (٦٢٦) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما .

كما قالوا في وُجاهِ : تُجاهٌ ، وفي وُكَلَةٍ : تُكَلَةٌ ، وفي وُقاةٍ : تُقاةٌ[1] .

واختلفوا في معنىٰ (تترىٰ) :

فمنهم من قال : متواترةٌ بعضُها في إثْرِ بعض[2] .

وقال يونسُ النحويُّ : متواترةٌ ، غيرَ أن بينَها فترةً ؛ يقال : جاءت الخيلُ تترىٰ ؛ إذا جاءت متقطِّعةً[3] .

وفي حديث أبي هريرةَ رضي الله عنه : (لا بأسَ بقضاءِ رمضانَ تترىٰ) ؛ أي : متقطِّعاً[4] .

وفي حديثٍ آخرَ عن أبي هريرة في قضاء شهر رمضان قال : (يواترُهُ) ؛ أي : يصومُ يوماً ويفطرُ يوماً ، ونحوَ ذلك[5] .

وقال الأصمعيُّ : لا تكون [المواترةُ] متواصلةً حتىٰ يكون بينَها شيءٌ[6] .

وفي حديث هشامِ بن عبد الملك : أنه كتبَ إلىٰ عاملِهِ : أن أَصِبْ لي ناقةً [مواترةً][7] .

---

(١) والوُكَلة التُّكَلَة : العاجز الذي يكل أمره إلىٰ غيره ، والتقاة : التقوىٰ والاتقاء .

(٢) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٦٧) .

(٣) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٦٧) .

(٤) فتصوم يوماً وتفطر يوماً ، بخلاف سرده من غير انقطاع . انظر « تهذيب اللغة » (١٤/ ٢٢٢) ، و« النهاية في غريب الحديث » (١/ ١٨١) .

(٥) انظر « تهذيب اللغة » (١٤/ ٢٢٢) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٦٧) .

(٦) انظر « تهذيب اللغة » (١٤/ ٢٢٢) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٦٧) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (المتواترة) .

(٧) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٣/ ٦٩١) ، وكان بهشام فَتَقٌ ، وما بين المعقوفين =

وأصلُها : من الوِتْرِ ؛ وهي أن تضعَ قوائمَها بالأرض وتراً وتراً ، ولا تزجَّ بنفسها عند البروك فتَشُقَّ علىٰ راكبها .

والوَتَرَةُ : الحاجزُ بين المَنْخِرينِ ، وهي الوتيرةُ[1] .

وفي حديث زيد : (في الوَتَرَةِ ثلثُ الدية)[2] .

والوتيرةُ أيضاً : ما بين الأصابع[3] .

وفي حديث العباس : (فلم يزل علىٰ وتيرة واحدةٍ حتىٰ مات)[4] ، والوتيرةُ ها هنا : المداومةُ على الشيء ؛ وهو التواتر ، والله تعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

= في جميع النسخ : (متواترة) .

(١) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٢٠٨) .

(٢) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٢٧٣٩٨) ، وزيد : هو ابن أسلم ، وانظر « الغريبين » (٦/ ١٩٦٩) .

(٣) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٦٩) .

(٤) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٤/ ٢٥) ، والخبر بتمامه : (كان عمرُ رضي الله عنه لي جاراً ، فكان يصوم النهار ويقوم الليل ، فلمَّا وَلِيَ قلت : لأنظرنَّ الآن إلىٰ عمله ، فلم يزل علىٰ وتيرة واحدة حتىٰ مات) .

ذكر معنى (الواجد) من أسمائه عز وجل

للواجد في اللغة معانٍ :

أحدُها : الغنيُّ ، والله سبحانه الغنيُّ على الإطلاق ، ولذلك قال عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ﴾ [محمد : ٣٨] ، والغنيُّ الذي لا يفتقرُ أبداً ، ولا يحتاجُ إلىٰ غيره ، وغناه علىٰ ضربين :

أحدُهما : أن يكون غنيّاً عن كلِّ شيء سواه ، وهٰذه صفةٌ له استحقَّها لنفسه ، ولم يزل واجداً علىٰ معنىٰ أنهُ لم يزلْ غنيّاً عن كلِّ شيء سواه .

والثاني : غناه بالوُجْدِ الذي خلقَهُ ، ومُلْكِ ما خلقَهُ له حقيقة ، وكلُّ غنيٍّ محتاجٌ إليه ؛ لأنه هو الذي أغناه ، ولذلك قال عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴾ [النجم : ٤٨] (١) .

ويقال من هٰذا المعنىٰ : رجل واجدٌ ؛ أي : غنيٌّ واجدٌ للمال ، بيِّنُ الوُجدِ والجِدَةِ ؛ ومنه قوله عليه السلام : « لَيُّ الواجدِ يُحِلُّ عقوبتَهُ »(٢) ؛ أراد بِلَيِّه : مَطْلَهُ(٣) .

---

(١) انظر « شأن الدعاء » (ص٨١) .

(٢) رواه البخاري (٣/ ١١٨) معلقاً ، وأبو داود (٣٦٢٨) ، والنسائي (٧/ ٣١٦) ، وابن ماجه (٢٤٢٧) من حديث سيدنا الشريد بن سويد الثقفي رضي الله عنه .

(٣) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٧٢) .

والوُجْدُ والجِدَةُ في المال : السَّعَةُ والمقدرة ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق : ٦][1] .

وعلىٰ هـٰذا المعنىٰ : يكون [الواجدُ] في أوصاف الله عزَّ وجلَّ من أسمائه المشتقَّة من أفعاله[2] ؛ لأن أملاكه كلَّها محدَثةٌ .

والمعنى الثاني في الواجد : أن يكون الواجدُ المتيقِّنَ ، وهو معنىٰ قولهم : وجدتُ فلاناً عالماً بالفقه ؛ أي : علمتُهُ فقيهاً ، ووجدتُ طعمَ الشيء ؛ إذا تبيَّنتُهُ ، والمصدر من هـٰذا : الوجودُ[3] .

وعلىٰ هـٰذا الوجهِ : يكون الواجدُ من أسماء الله عزَّ وجلَّ في الأزل ؛ لأنه لم يزلْ عالماً بالمعلومات كلِّها .

والمعنى الثالثُ في الواجد : من وِجْدان الضالَّةِ ، والمصدر منه : وِجدانٌ ووجود ، والله سبحانه ما افتقدَ شيئاً قطُّ فيوصفَ بأنه وجدَ ضالَّتَهُ ، لـٰكنه يقال : إنه واجدٌ كلَّ هارب ، ومدرِكٌ كلَّ فائت ، لا يفوتُهُ شيء[4] .

والمعنى الرابعُ في الواجدِ : [الواجدُ] على الشيء ؛ بمعنى الغضبان والحزين ؛ من قولهم : وجدَ فلانٌ علىٰ فلان مَوْجِدةً ، ويقال منه : وجدته

(١) انظر « مجاز القرآن » لأبي عبيدة (٢/ ٢٦٠) .
(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الوجد) .
(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٥) .
(٤) انظر « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ١٩٨) ، وفي « النهاية في غريب الحديث » (٥/ ١٥٦) : (وفي حديث اللقطة : « أيُّها الناشد ؛ غيرُكَ الواجد » ؛ يقال : وجد ضالته يجِدُها وِجْداناً ؛ إذا رآها ولقيها) .

واجداً عليه بيِّنَ المَوْجِدة[1] ، والله سبحانه لا يُوصفُ بالحزن ، ولـٰكنه يُوصفُ بالغضب علىٰ أعدائه ؛ فيقال : هو الواجدُ عليهم ، وهو المنتقمُ منهم في الآجل والعاجل .

والمعنى الخامسُ في الواجد : من قولهم : فلان يَجِدُ بفلانةَ وَجْداً بفتح الواو من المصدر ؛ يراد به : الحبُّ[2] .

وفي حديث ابن عمر : قال أبو صُرَدٍ في صفة عجوز : (ما بطنُها بوالد، ولا زوجُها بواجد)[3] ؛ أي : إنها لا تلدُ ، وإن زوجَها لا يحبُّها[4] .

وإنما يقال للمحبِّ : (واجدٌ) إذا كان حبُّه من جنس العشق ، فأما حبُّ الله عزَّ وجلَّ لعبده ومحبَّتُهُ [له] فمعناهما[5] : إرادتُهُ للإنعام عليه وتخليدِهِ إيَّاه في الثواب ، وكذلك بغضُهُ لأعدائه معناه : إرادتُهُ لتخليدهم في العقاب[6] ، ومن قال غيرَ هـٰذا فيه فقد ألحدَ ، والسلام ، والله تعالىٰ أعلم .

* * *

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (١١/ ١١٠) ، وإنما الموجدة في الغضب ، والوجد في الحزن .
(٢) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٧٢) .
(٣) أورده ابن هشام في « السيرة النبوية » (٢/ ٤٩٠) .
(٤) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٧٢) ، وفيه : (عنىٰ أنها لا تلد ، وأن زوجها لا يأتيها) ، و« النهاية في غريب الحديث » (٥/ ١٥٦) .
(٥) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لله) .
(٦) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٥) .

ذكر معنى (الواحد) في أسمائه عز وجل

قد ذكرنا قبل هٰذا معنى (الأحد) و(الأوحد) و(الوحيد) ، وذكرنا أيضاً الفرقَ بين (الأحد) و(الواحد) ، وما يتعلَّقُ بذلك من اللغة(١) .

ونذكرُ في هٰذا الموضع فصولاً في باب التوحيدِ ؛ هٰذه ترجمتُها :

فصلٌ : في بيان توحيدِ الصانع في ذاته .

[فصلٌ : في بيان توحيدِ الصانع في صفاته] .

فصلٌ : في بيان توحيدِهِ في اختراعاتِهِ وأفعاله(٢) .

فصلٌ : في بيان تعجيزِ مخالفينا عن تصحيحِ التوحيدِ علىٰ أصولهم .

وسنذكر في كلِّ فصل من هٰذه الفصول مقتضاهُ إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

---

(١) انظر (١/٥٢٨) وما بعدها ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٥٥) .

(٢) وعن معاني هٰذه الفصول الثلاثة المتقدمة يقول الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (٤/١٩٠) : (قال أصحابنا : إنه سبحانه وتعالىٰ واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له) .

الفصل الأول
في بيان توحيد الصانع في ذاته

اعلم أنا نقول : إن صانع العالم واحدٌ في ذاته ، غيرُ موصوف بالأجزاءِ والأبعاض والحدودِ والنهايات ، والخلافُ في ذلك بينَنا وبين فرقٍ من أهل الضلالات :

[إحداها][١] : اليهودُ المشبِّهةُ الذين زعموا : أن معبودَهم علىٰ صورة الإنسان ، ذو أبعاض وأجزاء ، وليس هو شيئاً واحداً علىٰ هـٰذا القول وإن كان فاعلاً واحداً ؛ كما يقال للإنسان : (فاعلٌ واحد) وإن كان في نفسه أشياءَ كثيرةً .

والفرقةُ الثانيةُ منهم : الذين زعموا من النصارىٰ : أن المسيحَ هو الله تعالىٰ نفسُهُ ، فيلزمُهم أن يكونَ ذا أجزاء وأبعاض ، ولا يكونَ شيئاً واحداً[٢] .

فأما الحلوليّة منهم ، الذين زعموا : أن اللاهوتَ حلَّ في الناسوت.. فقد حكينا قولها قبلَ هـٰذا[٣] .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أحدها) .
(٢) انظر (٣/ ٢٨٨) .
(٣) انظر (١/ ٣٢٤) .

والفرقةُ الثالثةُ منهم : البيانيةُ من غلاة الروافض ، أصحابُ بيانِ بن سمعانَ التميميِّ ، الذي زعم : أن الله عزَّ وجلَّ علىٰ صورة الإنسان ، وأنه يهلك كلُّهُ إلا وجهَهُ ، وادَّعىٰ بيانٌ هـٰذا النبوةَ ، وزعم أنه يعرف الاسمَ الأعظم من أسماء الله عزَّ وجلَّ ، وأنه يدعو به الزُّهَرَةَ فتجيبُهُ ، فقتله خالدُ بن عبد الله القَسْريُّ ، ولم ينجِهِ من القتل ما ادَّعاهُ[1] .

والفرقةُ الرابعةُ منهم : الذين زعموا من الغلاة : أن [عبد] الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر كان إلـٰهاً[2] ، وكفروا مع ذلك بالجنة والنار والقيامة ، واستحلُّوا المحارمَ والمحرَّماتِ[3] .

والفرقةُ الخامسةُ منهم : المغيريَّةُ أصحابُ المغيرة بن سعيد ، الذي زعم : أن معبودَهُ رجلٌ من نور ، وأن حروف الهجاء علىٰ صورة أعضائه ، وشبَّهَ الهاءَ منه بما يقبحُ ذكرُهُ ، وقتلَهُ أيضاً خالدُ بن عبد الله القَسْريُّ[4] .

والفرقةُ السادسةُ : المنصوريةُ من الغلاة ، وقد أثبتوا لمعبودهم الأعضاءَ والجوارح ، وزعموا : أنه مسح بيده رأسَ أبي منصور العجليِّ وقال : يا بنيَّ ؛ بلِّغْ عني ، وزعم أبو منصور هـٰذا : أنه صعد إلى السماء ونزل ، وأنه هو الكِسْفُ الساقط من السماء ، وادَّعىٰ أنه هو الإمامُ بعد الباقرِ محمدِ بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم ، واستحلَّ النساءَ والمحرَّماتِ ، وكفرَ بالجنة والنار ، وزعم أنهما أسماء رجال يجبُ

---

(١) انظر (١/ ٣٢٤) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عبيد) .

(٣) انظر (١/ ٣٢٥) .

(٤) انظر (١/ ٣٢٥) ، و« ميزان الاعتدال » (٤/ ١٦٠) .

موالاةُ بعض منهم ومعاداةُ آخرين منهم ، وقتله علىٰ ذلك يوسفُ بن عمر الثقفيُّ[1] .

والفرقةُ السابعةُ منهم : الذين زعموا : أن الحسن والحسين من أبناء اللهِ وأحبَّتِهِ[2] ؛ فإن قالوا ذلك علىٰ طريقِ الحلول وتناسخِ الروح فيهم فقد مضىٰ ذكرُ ذلك عنهم قبلَ هـٰذا ، وإن أرادوا به تحقيقَ الإلـٰهية بصُوَرِ هـٰؤلاء فهو تصريحٌ بأن الإلـٰه ذو أجزاء وأبعاضٍ وصورة .

والفرقةُ الثامنةُ منهم : الذين زعموا : أنَّ علياً هو الإلـٰهُ ، وأنه بعثَ محمداً فادَّعى الأمرَ لنفسه[3] .

والفرقةُ التاسعةُ منهم : الهشاميةُ أصحابُ هشام بن الحكم الرافضيِّ ، الذي زعم : أن معبودَهُ جسم ذو حدٍّ ونهاية ، وأنه طويل عريضٌ عميق ، غيرَ أن طوله وعَرْضَه وعمقَهُ ليس غيرَ ذاته ، وله قَدْرٌ من الأقدار ، وهو في مكان ، وأنه كسبيكةِ الفضة الصافية ، وأن له لوناً وطعماً ورائحةً ومَجَسَّةً ، وأنه بشبر نفسه سبعةُ أشبار[4] .

والفرقةُ العاشرةُ منهم : أصحابُ هشام بن سالم الجواليقيِّ ، الذي زعم : أن معبودَهُ علىٰ صورة الإنسان ، غيرَ أنه ليس له دمٌ ولا لحمٌ ، وله

---

(١) انظر (١/ ٣٢٧) ، و« التبصير في الدين » (ص١٢٥ـ ١٢٦) .
(٢) وهم أصحاب أبي الخطاب الأسدي. انظر (٣/ ١٤٦)، و« التبصير في الدين » (ص١٢٦).
(٣) ويُسمَّىٰ هـٰؤلاء بالذَّمية ، وهم من الغرابية . انظر « التبصير في الدين » (ص١٢٩) ، والبهشمية أيضاً يُسمَّون بالذَّمية ؛ لتجويزهم أن يكون العبد مستحقاً للعقاب لا علىٰ فعل فعله ، وهـٰؤلاء متشرعون من أهل الإسلام على الجملة .
(٤) انظر (١/ ٣٢٢) .

خمسُ حواسَّ كحواسِّ الإنسان ، ويدٌ ورجلٌ وفمٌ وعينٌ وأذنٌ ولسانٌ وشَعَرٌ هو نور أسودُ .

وقريبٌ من هـٰذا مذهبُ داودَ الجواربيِّ في قوله : (اعفوني عن الفرج واللحية) ؛ يعني : أنه يثبتُ غيرَهما من الأعضاء[1] .

وبعد هـٰذا كلِّهِ : قولُ الكراميَّةِ ، الذين زعموا : أن معبودهم جسمٌ له حدٌّ ونهاية من تحتِهِ دون سائر الجهات .

ودليلُنا علىٰ توحيد ذاتِ الصانع : مبنيٌّ علىٰ أصول قد تقدم ذكرها[2] :

أحدُها : أن من شرط الصانع كونَهُ حيّاً قادراً عالماً مريداً .

والثاني : أن هـٰذه الأوصافَ إنما يستحقُّها الموصوف بها لمعانٍ تقومُ به ؛ وهي الحياة والقدرة والعلم والإرادة .

والثالثُ : أن القائمَ بنفسِهِ إذا لم يكن موصوفاً بالحياة والقدرة والعلم والإرادة . . كان موصوفاً بأضدادِ هـٰذه الصفات .

فإذا صحَّتْ لنا هـٰذه الأصول الثلاثةُ قلنا : لو كانت ذاتُهُ سبحانه أجزاءً كثيرة وأبعاضاً متغايرة ، ولم تكن شيئاً واحداً . . لم يخلُ : من أن يكونَ في كلِّ جزء منه حياةٌ وقدرة وعلمٌ وإرادة ، أو يكونَ العلمُ والقدرة والحياةُ والإرادة في بعض أجزائه .

فإن كان في كلِّ جزء منه حياةٌ وعلم وقدرةٌ وإرادة كان كلُّ جزء منه حيّاً

---

(١) انظر (١/ ٣٢٣) .

(٢) أراد ثبوت صفات المعاني ، وتقدم التأصيل لها (١/ ٣٨٦) .

عالماً قادراً مريداً ، ولو كان كذلك لجازَ اختلافُ أجزائه في المرادات ، ووقع بينَهما التمانع ، والدَّلالةُ علىٰ فساد وجود قديمينِ متمانعين في الإرادة والمراد يأتي بعد هـٰذا في فصل مفرد(١) .

وإن كان العلمُ والقدرة والإرادةُ والحياة في بعض أجزائه دون بعض . . وجبَ من ذلك أمرانِ :

أحدُهما : أن يكونَ البعضُ الذي ليسَ فيه شيءٌ من هـٰذه الصفات الأربعة موصوفاً بأضدادها ، فيكونَ بعضُهُ حيّاً عالماً قادراً مريداً ، وبعضُهُ ميتاً عاجزاً جاهلاً ساهياً .

والثاني : أنه لو كان كذلك لما اختصَّ بعضُ أعضائه بالحياة والقدرةِ والعلم والإرادةِ ، وبعضُها بأضداد هـٰذه الصفات الأربعة ، مع الاشتراك في جميع أجزائِهِ في القيامِ بالنفس واحتمالِ الصفات . . إلا بمخصِّصٍ يخصُّ كلَّ جزء منه بما يقومُ به من الصفة دون غيرها ، ووجبَ من ذلك حدوثُ الصفات في ذاته ، وأن تكون أجزاؤه [مَحَالَّ] للحوادث(٢) ، وألا يكون سابقاً ، وأن يكون محدثاً ؛ لأن ما لا يسبقُ الحوادثَ يكون محدثاً كما بيَّنَّاهُ قبل هـٰذا(٣) .

فإن قيل : لِمَ لا يجوزُ قيامُ هـٰذه الصفات ببعض أجزائه من الصفات الأربعِ التي ذكرناها ، وخلاءُ باقيها عن الصفات وأضدادها ؟

[يقال : لو كان كذلك] لم يكن الجزء المختصُّ منها بالصفات أولىٰ بها

---

(١) انظر (١/ ٣٠٠) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (محالاً) .

(٣) انظر (١/ ٣٣٢) ، و« أصول الدين » (ص٧٥) .

من الأجزاء الباقية إلا بمخصِّص خصَّصه بها ، وذلك يقتضي حدوثَ الصفات فيه ، وكونَهُ محلّاً للحوادث[1] .

[وإذا استحالَ] أن يكون بعضُهُ حيّاً قادراً عالماً مريداً[2] ، وباقيهِ ميتاً عاجزاً جاهلاً ساهياً . . استحالَ انقسامُ ذاته ، ووجبَ كونُهُ شيئاً واحداً ؛ بلا حدٍّ ولا نهاية ، ولا تشبيهٍ ولا تعطيل .

* * *

(١) كذا العبارة في جميع النسخ ، ولا يخفىٰ وجود سقط ، ورمَّم بإيجاز كما ترىٰ ، وانظر ما تقدم (١/ ٣٣٧) عند قوله : (لم لا يجوز أن يكون بعض أجزائه مختصاً بالحياة. . .) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (واستحال) .

الفصل الثاني
في بيان توحيد الصانع في صفاته

اعلمْ : أن الصفاتِ التي لا بدَّ من إثباتها لله عزَّ وجلَّ قائمةً به ثمانٍ : وهي العلمُ ، والقدرة ، والإرادةُ ، والحياة ، والسمعُ ، والبصر ، والكلامُ ، والبقاء .

ووجهُ توحيدِ الصانع في هـٰذه الصفات : استحالةُ أمثالها لغيره :

لأن الحياةَ وإن ثبتت لغيره فإنما تكون حياةُ غيره مع وجودِ الروح فيه ، ومع وجودِ النفس ، ومع صحَّةِ الاغتذاء والنموِّ ، وحياةُ الإلـٰه سبحانه بلا روحٍ ولا نفس ولا غذاءٍ ولا نماء ولا نموٍّ .

والعلمَ في غيره إنما يكونُ عن ضرورة واستدلال ، ويكونُ مقصوراً علىٰ تعلُّقِهِ ببعض المعلومات على التفصيل ، وعلمُهُ ليس بضروريٍّ ولا مكتسب .

والقدرةَ في القادر المحدَثِ تكون مختصَّةً ببعض المقدورات علىٰ سبيل الاكتساب ، وقدرتُهُ شاملة لجميع المقدوراتِ علىٰ سبيل الإحداث لها دون الاكتساب .

وإرادةَ المريد منَّا مخصوصةٌ ببعض مراداته ، ويجوز تخلُّفُ مراده عن إرادته ، وإرادةُ الإلـٰه سبحانه شاملةٌ لجميع مراداته ، ولا يجوزُ تخلُّفُ إرادته

[عن] مراده[1] ، ولا حدوثُ شيءٍ من المرادات دونَ إرادته .

والسمعَ والبصر منَّا مختصَّانِ ببعض المسموعات والمرئيات ، وسمعُهُ وبصره يعمُّ جميعَ المسموعات والمبصرات .

وكلامَ المتكلم منَّا لا يعمُّ وجودَ معاني الكلام ، وكلامُ الإلـٰه سبحانه أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ ، وهو مع ذلك مفيدٌ لجميع معاني الكلام من غير قيامِ صوتٍ به ، ومن غير حاجةٍ منه إلىٰ لَهَواتٍ ومخارجِ حروف .

وبقاءَ الواحد منَّا ومن سائر الأجسامِ الباقية متجدِّدٌ في كلِّ حال يكون باقياً فيه[2] ، وبقاءُ الإلـٰه سبحانه صفةٌ واحدة باقية .

وجميعُ صفاته في الجملة باقيةٌ ، وصفاتُ غيره أعراضٌ ، ولا يصحُّ بقاءُ شيءٍ منها عندنا[3] ، وإنما تتجدَّدُ أحكامُهُ على الأجسام بتجدُّدِها عليها[4] .

فالإلـٰه سبحانه متوحِّدٌ بالصفات التي يستحيلُ كونُ أمثالِها لغيره[5] ،

---

(١) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (من) ، وسقط السياق من (ج) .

(٢) بمعنىٰ : أنه تعالىٰ يخلق فيه صفةَ البقاء ـ وهي عند المصنف وقدماء الأشاعرة من المعاني ـ في كل حينٍ ، لا أنه تعالىٰ يخلقُ فيه صفةَ البقاء ويكلُهُ إلىٰ نفسه .

(٣) يعني : الأعراض ؛ إذ الصحيح أنها لا تبقىٰ زمانين .

(٤) يعني : تتجدَّد أحكامه تعالىٰ على الأجسام والجواهر بتجدُّد خلق الأعراض فيها ؛ وأحكام الأجسام بالنسبة إلى الأعراض المتجددة عليها محصورة بالممكنات المتقابلات المجموعة في قول الإمام أبي عبد الله محمد القصار الفاسي كما في « شرح شطرنج العارفين » (ص٨) : (من الرجز)

الممكنـــاتُ المتقـــابـــلاتُ ... وجـــودُنـــا والعـــدمُ الصفـــاتُ
أزمنـــــةٌ أمكنـــــةٌ جهـــــاتُ ... كـــذا المقـــاديـــرُ روى الثقـــاتُ

(٥) وقد ذكر الإمام الرازي وجوهَ مغايرة الصفات القديمة له تعالىٰ لما سواها من الصفات ، وأرجعها إلىٰ : أن صفاتِ ما سواه حادثة فانية ، وصفاتِهِ قديمة باقية ، وأن صفات غيره=

وفي هٰذه الجملةِ خلافٌ بيننا وبين مخالفينا من وجوهٍ :

أحدُها : مع نفاةِ صفات الإلٰه سبحانَهُ في الأزل ؛ من النجاريَّة ، والجهمية ، والمعتزلة القدرية ، فهٰؤلاء ينفون توحيدَهُ في الأزل في صفاته ؛ إذ لا يثبتون له صفةً أزلية[١] .

والخلافُ الثاني : مع القدرية في دعواها : أن كلام الله عزَّ وجلَّ من جنس كلامنا ، وكلا الكلامينِ محدَثٌ ، فلا يصحُّ علىٰ أصلهم أن يقال : إن الإلٰه متوحِّدٌ بكلامٍ خلافِ كلام البشر ، ومتىٰ زعموا أن كلامَهُ من جنس كلام البشر فإن البشر قادرون علىٰ جنسِ كلامه ومثلِهِ . . فقد أبطلوا إعجازَ القرآن ، وزعموا أن العربَ والعجمَ والتُّرْكَ والخَزَرَ ويأجوجَ ومأجوجَ قادرون علىٰ معارضة القرآن بمثلِهِ وإن كان قد صدَّهم عنها بعضُ الموانع مع قدرتهم عليها ![٢] .

هٰذا مع زعم شيخهم المعروف بالنظام : أن القرآن ليس في نظمه إعجازٌ

= محصورة في زمان ومكان ، وصفاته تعالىٰ قديمة لا زمان لها ولا مكان ، وأن صفات غيره متعددة في ذاتها متناهية التعلُّق ، وصفاته سبحانه واحدة لا تتعدد ولا تتناهىٰ من حيث التعلق ، وأن صفات غيره حالَّةٌ في الموصوف ، وصفاته تعالىٰ ليست كذلك ؛ إذ يعبَّر عنها بالقيام بذاته سبحانه وصفات غيره مكمِّلةٌ لما تحُلُّ فيه ، وصفاته تعالىٰ كمالُها ذاتيٌّ ، وأن صفات غيره معروفة الكُنْهِ ، وصفاته تعالىٰ يستحيل أن يعرف كنهُها .

ثم قال رحمه الله تعالىٰ بعدما ذكر هٰذا في « مفاتيح الغيب » (٤/ ١٩٠ـ١٩١) : (فأما إذا وصلت إلىٰ برزخ عالم الحدوث والقدم . . فهناك تنقطع الحركات ، وتضمحلُّ العلامات والأمارات ، ولم يبقَ في العقول والألباب إلا مجرَّدُ أنه هو ، فيا هو ، ويا من لا هو إلا هو ؛ أحسنْ إلىٰ عبدك الضعيف ؛ فإن عبدك بفِنائك ، ومسكينك ببابك) .

(١) انظر (١/ ٢٢٧) .

(٢) انظر (٣/ ٨٧) .

لقدرة العباد على مثل نظمه ، وإنما وجهُ إعجازه : ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، وهٰذا أيضاً ممَّا يقدرُ العباد عليه وإن صُرفوا عنه أو انصرفوا عنه لبعض الأشغال[١] .

ومع زعم شيخهم المعروف بمعمر : أن القرآن ليس هو كلامَ الله على الحقيقة ، وإنما هو كلامُ الجسم الذي حَدَثَ فيه[٢] ؛ بناءً على أصله في دعواه : أن الله عزَّ وجلَّ ما خلقَ شيئاً من الأعراض ، وإنما خلقَ الأجسام ؛ ثم إن الأجسام خلقَتِ [الأعراضَ] كلَّها ؛ بعضَها بالطبع ، وبعضَها بالاختيار ![٣] وفي هٰذا تعطيلُ أمرِ الله عزَّ وجلَّ ونهيِهِ ، وإبطالُ أحكامِهِ وشريعته ، وإبطالُ توحيدِهِ بكلامٍ خلافِ كلام البشر .

والخلافُ الثالث : مع القدرية البصرية أيضاً في دعواها : أن إرادةَ الله عزَّ وجلَّ من جنس إرادتنا[٤] ، مع دعواها أنه قد يريدُ الشيء فلا يكونُ ، وقد يكرهُ كون الشيء فيكون[٥] ، ومع فَضْلِ إرادتنا على إرادته عندهم ؛ وذلك أن إرادة المريد منَّا قد تسبقُ مرادَهُ ، ولا يصحُّ عند البصريين من المعتزلة أن توجد إرادةُ الله تعالىٰ لفعله إلا مع مرادِهِ غيرَ متقدِّمةٍ عليه[٦] ، فجعلوا

---

(١) انظر (٣/ ٨٧) .

(٢) انظر (٢/ ١٦٣) .

(٣) انظر (١/ ٦٢٦) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (للأعراض) .

(٤) إذ قالوا بحدوثها ، وبإمكان تخلُّفها ومعارضتها .

(٥) الكراهة هنا بمعنى عدم الإرادة لهٰذا الشيء . انظر (١/ ٥١٣) .

(٦) وهو قول أبي الهذيل العلاف منهم . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص ١٨٩) ، وأجاز أكثرهم أن يمنع الإنسانُ مراد إرادة القديم سبحانه . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤١٥) .

لإرادات العباد من البَسْطَةِ في الوقت ما لم يجعلوه لإرادة الإلـٰه سبحانه ، فلا يصحُّ علىٰ هـٰذا الأصل أن يقال : إنه متوحِّدٌ بإرادةٍ خلافِ إرادة الخلق .

والخلافُ الرابع : مع الزُّرَاريَّة والبَدَائيَّة من غلاةِ الرافضة في دعواها : أن علمَ الله سبحانه حادثٌ ، وأنه لا يعلمُ الشيء حتىٰ يُحدِثَ لنفسه علماً به يعلمُ[1] .

وزعم المعروف منهم بزُرارةَ بن أعينَ : أن الله لم يكنْ في الأزل حيّاً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا عالماً حتىٰ خلقَ لنفسه حياةً وسمعاً وبصراً وعلماً[2] .

وكان المعروفُ منهم بشيطان الطاقِ يقول : إن الله تعالىٰ عالمٌ في نفسه ليس بجاهل ، ولـٰكنَّهُ إنما يعلم الأشياءَ إذا قدَّرَها وأرادها ، فأما قبلَ أن يريدها ويقدِّرَها فمحالٌ أن يعلمها[3] .

والخلافُ الخامس : مع الهشاميَّةِ من الروافض ؛ أصحابِ هشامِ بن الحكم الذي زعم : أنه يستحيلُ أن يكون الله عالماً بالأشياء في الأزل ، وأنه إنما يعلمُ الأشياءَ بعد أن لم يعلمْها ، والعلمَ صفةٌ له لا يقال فيه : إنه قديم أو محدثٌ ؛ لأن الصفةَ لا توصفُ ، وزعم أنه لو كان عالماً في الأزل لكانت المعلوماتُ أزليّةً ، وقال أيضاً : لو كان لم يزلْ عالماً بما يفعلُهُ عبادُهُ لما صحَّتِ المحنةُ والاختبار[4] .

---

(١) انظر (٢/ ٢٦٠) .
(٢) انظر (١/ ٣٢٨) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٣٦) .
(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٧ ـ ٣٨) .
(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٧) .

وكذلك قولُ هشام في قدرة الله تعالىٰ وإرادته وسمعِهِ وبصره وسائرِ صفاته : إنها لا توصفُ ، وهٰذه إشارةٌ منه إلى استحالة كون صفاتِهِ أزليةً ، وفي هٰذا إيجابُ كونها حوادثَ ؛ إذ الموجودُ لا يخلو من أن يكون أزليّاً أو حادثاً ، وإذا كانت صفاتُهُ حادثةً كانت من جنس صفات الأجسام ، فلم يصحَّ علىٰ أصولهم انفرادُهُ بصفات مخالفةٍ لصفات الأجسام ، والعجبُ من قول هٰؤلاء : إن الإمام يجبُ كونه عالماً بأحكام الحوادث قبل وقوعِها ، مع نفيهم كونَ البارئ تعالىٰ عالماً بالشيء قبل كونه !

والخلافُ السادس : مع هشام بن سالم الجواليقيِّ وأتباعِهِ من غلاة الروافض في إرادة الله عزَّ وجلَّ ؛ فإنهم زعموا أنها حركةٌ من حركاته ، لا هي نفسُهُ ولا غيره ، فإن الله يريدُ الشيء بمعنىٰ أنه يتحرَّكُ ، فيكون ذلك عن حركته ، فإرادتُهُ عند هٰؤلاء إذاً من جنس حركاتِ الأجسام(١) .

وفيهم من زعم : أن إرادته حركته إلا أنه قال : إنها غيره ، وهٰذا قولُ أبي مالك الحضرميِّ وعليِّ بن مِيثَمٍ(٢) .

والخلافُ السابع : مع الجهميّةِ أصحاب جهْمِ بن صفوانَ الذي زعم : أن علم الله محدَثٌ ؛ لأن العلم المحدثَ من جنس علومنا ، فلا يصحُّ علىٰ هٰذا القول توحيدُ الإلٰه سبحانَهُ في علمٍ خلافِ علومنا .

والخلافُ الثامن : مع الكراميّةِ مجسِّمةِ خراسانَ في قدرة الإلٰه سبحانه ؛ فإنهم زعموا : أنه لا يقدرُ بها إلا علىٰ ما يحدُثُ في ذاته ، كما أن قدرةَ

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٨) .
(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٢) .

الإنسان لا تصلح إلا لما يكتسبُهُ في نفسه ؛ لاتفاقهم علىٰ إبطال القول بالتولُّدِ ، واستحالةِ كون الإنسان قادراً علىٰ فعلٍ يحدُثُ في غيره ، فقد صارت قدرةُ الإلـٰه سبحانه في هـٰذا الوجه عندهم من جنس قدرتنا ، مع زيادة قدرتِنا علىٰ قدرتِهِ عندَهم في أصناف المقدورات ؛ لأن من أصلهم أن قدرة الله عزَّ وجلَّ قدرةٌ علىٰ ما يحدُثُ في ذاته ؛ من مماسَّةٍ أو قول أو إرادةٍ أو تسمُّع أو تبصُّرٍ فحسبُ[١] ، وقُدَرُنا تتعلَّقُ بهـٰذه الأصناف كلِّها وبالعلمِ وبأضدادِهِ ، فمقدوراتُ قُدَرِنا أكثرُ من مقدورات قدرة الله سبحانه في الأجناس والأنواع ! فلا يصحُّ علىٰ هـٰذا الأصل : توحيدُهُ بقدرةٍ هي أفضل وأكملُ من قُدَرِنا .

والخلافُ التاسع : مع الكراميَّةِ أيضاً في علم الله عزَّ وجلَّ ؛ فإن بعضهم زعم : أن الله لا يعلمُ المعلوماتِ بعلم واحدٍ ، ولـٰكن يعلمُها بعلوم كثيرة ، وهـٰذا قولُ المعروف منهم بأبي يعقوبَ الجرجانيِّ[٢] .

---

(١) انظر (١/ ٤١٧ـ ٤٢١) ، (٢/ ١٥٨) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٩٣) دون نسبة ، وفي « الشامل » لإمام الحرمين (ص٦٧٣) : أن الأستاذ الجليل أبا سهل الصعلوكي كان يقول بتعدُّد العلوم القديمة تعدُّداً لا نهاية له ؛ لأن المعلومات لا نهاية لها ، قال الإمام السنوسي في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٣٨٦) : (وردَّ عليه الجمهور بوجهين :

أحدهما : أنه يلزم علىٰ قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود ، وهو محال .

الثاني : أنه مخالف للإجماع ؛ لأن القائل قائلان : قائل بإثبات العلم القديم مع وحدته ، وقائل بنفيه ، أما ثبوت علوم قديمة لا نهاية لها . . فمجمع علىٰ بطلانه) ، واعتمد ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٢٨٤) الوجه الثاني في الردِّ علىٰ الأستاذ أبي سهل ، والمسألة علىٰ ما يظهر من الخلافات المعتبرة ، ولـٰكن ليس في قول الأستاذ ما يشاكل قولَ أبي يعقوب المذكور ؛ لأن العلوم الكثيرة التي قال بها حادثةٌ=

وعلىٰ هـٰذا الأصل : لا يكونُ البارئَ سبحانَهُ متوحِّداً بعلم محيطٍ بجملة المعلومات ؛ كما أن علم العالم منَّا لا يحيطُ بجميع المعلومات ، فعلمُهُ إذاً من جنس علمِنا في كون المعلومات به محصورةً .

وزعم بعضُ الكراميَّة : أن لله عزَّ وجلَّ علمينِ ؛ يعلم بأحدِهما المعلوماتِ ، والثاني منهما علمَ [به] علمَهُ[1] .

وزعم بعضُهم : أنه لا يصحُّ أن يكون علمُهُ معلوماً له بوجهٍ[2] .

والخلافُ العاشر : مع الكراميَّةِ أيضاً في دعواها : أن الإدراكَ الحادثَ في ذات الإلـٰه سبحانه.. عند حدوث المدرَكِ المسموع أو المرئيِّ ، وزعموا : أن رؤيتَهُ للأشياء حادثةٌ في ذاته ، وكذلك تسمُّعُهُ للمسموع ، مع امتناعهم من تسميته سمعاً ، وزعموا أيضاً : أن التسمُّعَ والتبصُّرَ فعلان مقدورانِ له ، وهو قادرٌ علىٰ تركهما[3] .

فعلىٰ هـٰذا الأصلِ : يكون إدراكُهُ من جنس إدراكنا في حدوثه ، وفي كونه محصوراً من المدركات كإدراكاتنا ، مع ما في ضمنِ هـٰذا القولِ من الفضيحة الشنعاءِ في لزوم ألا يكونَ الإلـٰهُ رائياً لنفسه ، ولا يكونَ فيه رؤيةُ نفسه قبل حدوث رؤيةٍ في ذاته لنفسه ، وأنه لو أحدثَ لنفسه رؤيةَ بعضِ الحوادث ولم يحدثْ في نفسه رؤيةَ نفسه.. لرأىٰ غيرَهُ ولم يرَ نفسه !

= عنده ، وهـٰذا أمرٌ يبرأ منه الأستاذ أبو سهل رحمه الله تعالىٰ .

(١) انظر (٢/ ٤٥٠) ، والعبارة هناك : (والثاني يعلم به العلمَ الذي به يعلم المعلومات) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بذلك) .

(٢) انظر (٢/ ٤٥١) .

(٣) انظر (١/ ٤٢٠ ـ ٤٢١) .

وكذلك لو أحدثَ في نفسه تسمُّعاً لكلام غيره دون تسمُّعٍ لكلام نفسه.. سمع كلامَ غيره وقولَ غيره ولم يسمع قولَ نفسه !

هـٰذا مع قول جمهورهم : إن قول الله عزَّ وجلَّ حروف حادثةٌ في ذاته ، وهي من جنس قولنا[1] .

فأيُّ توحيدٍ يكون لله عزَّ وجلَّ في صفات المدح علىٰ قول مخالفينا ؟! وفي هـٰذا بيانٌ أن توحيدَهُ في صفاته إنما يصحُّ علىٰ قولنا ، والحمدُ لله على الهداية إلىٰ دين الهدىٰ .

* * *

---

(١) انظر (١/٤١٨) .

الفصل الثالث
في بيان توحيد الإله سبحانه وتعالىٰ في أفعاله واختراعاته

الكلامُ في هٰذا الفصل من ثلاثةِ أوجه :

الوجهُ الأوَّل : في بيان وجوهِ الخلاف في توحيد الصانعِ من أفعاله واختراعاته .

والوجهُ الثاني : في بيان وجوهِ الأدلَّةِ علىٰ توحيده .

والوجهُ الثالث : في بيان شروطِ دَلالةِ التمانع علىٰ توحيد الصانع .



الوجه الأول
في بيان وجوه الخلاف في توحيد الصانع من أفعاله واختراعاته

فأما الكلامُ في الوجه الأول : فإن المقرِّينَ بالصانع اختلفوا في توحيد الصانع :

فقال الموحِّدون : صانعُ الأجسام والأعراض واحدٌ ، وهو الإله القديمُ ، العالِمُ الحكيم ، الذي ليس كمثلِهِ شيء ، وهو الخالقُ للخير والشرِّ ، والنفعِ والضرِّ ، لا خالقَ غيرُهُ ، ولا مخترعَ سواه ، ما شاءَ الله كان ، وما لم يشأْ لا يكونُ .

وخالفَهم في ذلك أصنافٌ ؛ من الثنوية ، والمجوسِ ، والصابئةِ ، والفلاسفةِ ، وأهلِ الطبائع ، والمنجِّمينَ ، والنصارىٰ ، وأصنافٌ من القدرية وغلاةِ الروافض .

[فِرَقُ الثنويةِ]

فأما الثنوية فإنها ثلاثُ فرق : مانوية ، وديصانية ، ومرقونية :

[المانويَّةُ]

فأما المانويَّةُ أصحابُ ماني بن فائق ، الذي قتلَهُ بَهْرامُ بن هُرْمُزَ بنِ

سابورَ ، وصلبَهُ علىٰ باب [جُنْدَيْسابورَ][1] .

وكانَ في الفترة التي بين عيسىٰ ومحمد عليهما الصلاةُ والسلام ، وسلكَ ديناً بين النصرانية والمجوسيَّة ، ومخرقَ على النصارىٰ بتصديقه بعيسىٰ عليه السلام ، مع قولِهِ بتكذيب موسىٰ عليه السلام ، ومخرقَ على المجوسِ بإضافة الأفعال إلىٰ فاعلينِ ، وزعم أنهما حيَّانِ قويان حسَّاسانِ مدركانِ سميعان بصيرانِ ، وهما مع ذلك مختلفانِ في النفس والصورة ، متضادَّانِ في الفعل والتدبير ؛ فجوهرُ النور جوهرٌ فاضل حسن صافٍ طيِّبُ الريح ، نفسُهُ خيِّرةٌ نفَّاعة ، وجميعُ الخيرات من فعلها ، وجوهرُ الظلمة على الضدِّ من ذلك كلِّهِ في الكدورة ونَتْنِ الريح وقبحِ الصورة ، ونفسُها شريرةٌ ضارَّة ، وجميعُ الآلام والغموم والشرور من فعلِها ، وكلٌّ واحد منهما غيرُ متناهٍ في عالَمِه إلا من جهة ملاقاةِ الآخر[2] .

وزعم هـٰؤلاء : أنهما كانا في الأزل متباينينِ ، ثم امتزجا باختلاط جزءٍ من أحدهما بجزءٍ من الآخر ، فتركَّبَ هـٰذا العالمُ من الجزأينِ الممتزجينِ ، فكلُّ خير يكون في شيءٍ من العالم فهو من فعل النورِ الذي فيه ، وكلُّ شرٍّ يكون [في] شيءٍ فهو من فعل ما فيهِ من الظلمة[3] .

---

(١) انظر « الأخبار الطوال » (ص٤٧) ، وفيه أن الذي قتله سابور ، و« تاريخ الطبري » (٢/ ٥٣) ، و« الأنساب » (٦/ ٣٣٧) ، وفيه اسمه : ماني بن فائق بن مانان ، وفي « أبكار الأفكار » (٢/ ٢٧٦) : (ماني بن فاتك) ، وجنديسابور : مدينة بإيران اليوم بجوار العراق الشرقي الجنوبي . انظر « معجم البلدان » (٢/ ١٧٠) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (جندسابور) ، وتعرف هـٰذه الفرقة أيضاً بالمنانية .

(٢) انظر « الملل والنحل » (٢/ ٤٩) .

(٣) انظر « الملل والنحل » (٢/ ٤٩) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (من) .

وزعموا أيضاً : أن كلَّ واحد منهما خمسةُ أجناس : أربعةٌ منها أبدان ، وواحدٌ روح ؛ **فأبدانُ النور** : هي النور ، والنار ، والريح ، والماء ، وروحُهُ : النسيمُ المتحرِّكُ في الأبدان الأربعة ، **وأبدانُ الظلمة** : الحريق ، والظلمة، والسَّمُوم، والضباب، **وروحُها** : الدخان ، **وسمَّوهُ** : الهمامة[1] .

وقالوا : إن أبدانَ النور مخالفةٌ بعضُها بعضاً ، وجميعَها نورٌ خيِّرٌ ، **وسمَّوها** : ملائكةً ، وأبدانَ الظلمة يخالفُ بعضُها بعضاً ، وجميعَها ظلمةٌ وشرور ، **وسمَّوها** : شياطينَ وعفاريتَ .

وقالوا : إن الأجناس الخمسةَ كلُّ واحد منها سواد وبياضٌ وحمرة وصفرةٌ وخضرة ؛ فما كان [منها] من بياض في عالم النور فهو خيِّرٌ ، وما كان [منها] من بياض في عالم الظلمة فهو شرٌّ ، وكذلك القولُ في سائر الألوان الخمسةِ التي هي أصولُ الألوان ، وباقيها مركَّبٌ منها .

واختلفَ هٰؤلاء في سبب المِزَاج :

فمنهم من زعم : أن الهمامةَ التي هي روحُ الظلمة نظرَتْ إلى النور ، فدعت أبدانَها إلىٰ مخالطته ، فأجابتها إلىٰ ذلك ، فانفصلَ من كلِّ جنس من أجناسها جزءٌ ، فتماثلَتْ روحُ الظلمة في تلك الأبدان المنفصلة في صورة قبيحة ، فلمَّا رآها مَلَكُ عالم النور وجَّهَ إليها ملكاً من ملائكته من خمسة أجزاء من أجناسه ، فاختلطَتِ الخمسةُ النوريَّةُ بالخمسة الظلاميَّةِ ، فخالطَ الدخانُ [النسيمَ][2] ، فالحياةُ والروح من النسيم ، والهلاكُ من الدخان ،

(١) انظر « مفاتيح العلوم » (ص٥٦) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بالنسيم) .

وخالط الحريقُ النارَ ، فالإحراقُ من الحريق ، والضياءُ من النار ، وخالط النورُ الظلمةَ ، فمنهما هـٰذه الأجسامُ الكثيفة الغِلاظُ ؛ كالذهب والفضةِ والحديد والأحجارِ والتراب ونحوِها ، فما فيها من الحسن والصفاءِ والمنفعة فمِنَ النور ، وما فيها من الغِلَظِ والكدورة والمَضَرَّةِ فمِنَ الظلمة ، وخالط السَّمومُ الريحَ والضبابُ [الماءَ][1] .

[ومنهم] مَنْ زعم[2] : أنَّ سبب المِزَاجِ من النور ، وأنه أبصرَ ما في الظلمة من جنودها ، ورأت أبدانُ الظلمة النورَ وحُسْنَ أبدانه ، فاشتهَتِ النَّزْوَ عليه ، فارتقىٰ بعضُها علىٰ بعض ، فوجَّهَ النورُ إليها مَلَكاً من خمسة أجناس منه ، فأسَرَ خمسةَ أجزاء منها ، فوقع المزاجُ ، وعمل النورُ الأرضَ من لحوم القتلىٰ ، والجبالَ من عظامها ، وماءَ البحر من صديدهم ودمائهم ، والسماءَ من جلودهم[3] .

وحكى ابنُ الراونديِّ عن المانوية أنهم زعموا : أن سبب دورانِ الفلك أن شيطانينِ ذكراً وأنثىٰ مشدودانِ في الفلك أحدُهما بإزاء الآخر ، كلُّ واحد منهما يطلبُ الآخر للسِّفاد ، فكلَّما تحرَّكَ أحدُهما نحو الآخر تحرَّكَ الآخرُ نحوَهُ ، فهما يدورانِ ويديرانِ الفلكَ أبداً علىٰ هـٰذا الوجهِ .

وحكىٰ أبو عيسى الورَّاقُ عنهم : أن النور وَكَّلَ ملكينِ بإدارة الفلك ؛ لطردِ العفاريت ومنعِها عن الصعود إلى النور الأعلىٰ .

---

(١) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٥/ ١٠ـ ١٢) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فمنهم) .

(٣) ونسب العلامةُ الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ٥٢) هـٰذا القولَ إلىٰ أكثرهم .

قال عبدُ القاهر :

قرأتُ في كتابٍ لماني : أن النور وَكَّلَ الشمس والقمرَ وسيَّرَهما لاستصفاء ما في العالم من النور ؛ فالشمسُ تستصفي النورَ الذي امتزجَ بشياطين الحَرِّ ، والقمرُ يستصفي النورَ الذي امتزج بشياطينِ البرد ، وأن الكواكبَ عفاريتُ ارتفعت إلى العليا ، فابتلعَتِ الأنوارَ ، فظفرت [بهم] الملائكةُ[1] ، فحاصروهم هناك ، والكواكبُ عندهم عفاريتُ ، والشمس والقمرُ مَلَكانِ .

وزعم ماني في هٰذا الكتاب : أن النسيمَ الذي في الأرض لا يزالُ يرتفع ويرفعُ ما فيها من قوى النور ، وما يرتفعُ من التسبيح والتقديس والكلامِ الطيب وأعمالِ البِرِّ فيسري بذلك في عمود الصبح إلىٰ فلك القمر ، فلا يزالُ القمرُ يقبلُهُ من أول الشهر إلىٰ أن يصيرَ بدراً ، ثم يؤدِّيه إذا امتلأَ إلى الشمس .

قالوا : فامتلاءُ القمرِ لقبوله ، ونقصانُهُ لدفعه إلى الشمس ، والشمسُ تدفعه إلىٰ نورٍ فوقها ، فإذا تخلَّصَتْ أجزاءُ النور من أجزاء الظلمة رسبَتِ الظلمةُ في قعرها ، وأطبقت عليها بصخرة كمقدار الدنيا ، واستراحت من الظلمة ومكروهِها .

وذكرَ يزادابخت الثنويُّ في كتابه : أن الذي مضىٰ من وقت المزاجِ إلىٰ وقته ـ وهو سنةُ إحدىٰ وسبعين ومئتين ـ أحدَ عشرَ ألفَ سنةٍ وسبعُ مئةِ سنةٍ ،

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بها) .

وأن الذي بقيَ إلىٰ وقت الخلاص ثلاثُ مئة سنة لدعواه[1] ، وأن مدَّةَ المزاج اثنا عشرَ ألفَ سنةٍ[2] .

والمانوية كلُّها : تَدِينُ بتحريم الذبائح ، وتحريمِ أكل اللُّحْمان ، وتحريمِ إيلام الحيوان[3] .

[الديصانيةُ]

وأما الديصانيةُ من الثنوية[4] : فقولُها كقول المانوية في امتزاج العالم من نور وظلمة هما قديمان ، وفي أن النور خالقُ الخيرات ، والظلمةَ خالقةُ الشرور ، وإنما خالفوا المانوية في شيئينِ :

أحدُهما : أنهم زعموا أن النور حيٌّ قادر عالمٌ حسَّاس متحرِّكٌ يفعل الخير اختياراً ، وأن الظلمة مواتٌ عاجزة راكدة ، وأن الشرَّ إنما يكون منها طباعاً ، والمانوية تدَّعي أن كل واحد من النور والظلمة حيٌّ درَّاك حسَّاس .

---

(١) يعني : من وقت إظهاره الدعوة .

(٢) نقله العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ٥٣) عن أبي سعيد المانوي ، وهو رئيسٌ من رؤسائهم ، وهم يعتقدون أن وقت الخلاص هو ظهور خاتم الأنبياء في أرض العرب ، ولو جمعت إحدىٰ وسبعين ومئتين إلىٰ ثلاث مئة . . لخرج عندك سنة ولادة النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم ؛ إذ كانت في سنة إحدىٰ وسبعين وخمس مئة ، ولا يغرَّنَّك هـٰذا ، فإنه إن صحَّ فإنما أصابَهُ من بعض البشائر المبثوثة في التوراة والإنجيل قبل تحريفهما ، وحسبُهُ كذباً أن الاثني عشر ألف سنة التي ادَّعىٰ أنها نهاية للعالم . . قد مرَّ عليها ما هو قريبٌ من ألف سنة ، وذاك شاهدٌ علىٰ كذبه وافترائه .

(٣) انظر « التوحيد » للإمام الماتريدي (ص١٥٧ـ١٦٣) ، وبيَّن أن إبطال هـٰذه الأقوال لا يحتاج إلىٰ تكلُّف ، وتعجَّب من أقوالهم .

(٤) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٥/ ١٦) .

والثاني : أن الديصانية زعمت أن النورَ إدراك واحدٌ[١] ، وأن سمعه هو بصرُهُ ومذاقته ومَجَسَّتُهُ وسائرُ حواسِّه ، وإنما قيل لها : سمع وبصرٌ وغيرُهما من الحواس ؛ لاختلافِ التركيبات .

وزعموا : أن [اللون] هو الطعم والرائحةُ والصوت[٢] ، وإنما وُجِدَ لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً آخرَ ، وكذلك القولُ في لون الظلمة وطعمِها ورائحتها عندهم .

وزعموا : أن النور بياضٌ كلُّهُ ، وأن الظلمة سواد [كلُّها][٣] ، وأن سائرَ الألوان تظهرُ من اختلاف تركيب السواد والبياض .

وزعمت المانوية : أن كلَّ واحد منهما خمسةُ أجناس ، وعلىٰ خمسة ألوانٍ ، كما بيَّنَّاهُ قبلَ هٰذا[٤] .

وزعمت الديصانيةُ : أن سبب المِزَاج للنور [أنه] تأذَّىٰ لمجاورة الظلمة ومماستها وخشونتها ، فبادرَها فدفعَها عن نفسه ، فاعتمدَ عليها فلجَجَ فيها[٥] ؛ كالإنسان إذا أراد الخلاصَ من الوَحَل توحَّلُ فيه ، فازدادَ فيه لُجوجاً[٦] .

---

(١) وعبارة العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ٥٥) : (وزعموا أن النور جنس واحد ، وأن إدراك النور إدراك متفق) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (النور) ، والتصحيح من « الملل والنحل » (٢/ ٥٦) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (كله) .

(٤) انظر (٣/ ٢٧٢) .

(٥) علىٰ أن الإدغام في (لجج) واجبٌ ، والأصل : (فلَجَّ فيها) .

(٦) وهو قول لبعضهم . انظر « الملل والنحل » (٢/ ٥٦) ، والأصل في مصدر (لجَّ) أن =

وزعموا أيضاً : أن النور ما دامَ في الظلمة يفعلُ القبيحَ مضطرّاً ، ولو انفردَ لم يفعل ذلك(١) .

[المرقونيّةُ]

وأما المرقونيةُ(٢) : فإنهم قالوا بقدم فاعلينِ هما النور والظلمة ، وأثبتوا بينهما أصلاً ثالثاً ليس بنورٍ ولا ظلمة(٣) .

وزعموا : أنه دون النورِ وفوقَ الظلمة ، فإنه في طبعه وديعٌ سليمٌ .

وزعموا : أن الظلمة ـ وهي الشيطانُ ـ بغىٰ عليه ، فمازجَهُ بنفسه ، ثم بنىٰ هـٰذا العالمَ من ذلك المزاج ؛ ليتطيَّبَ ويتلذَّذَ به ، فالشيطان مدبِّرٌ العالمَ بكليَّتِهِ ؛ إذ لا شيءَ في العالم إلا وفيه ضرر .

قالوا : فلما رأى النورُ تعدِّيَ الشيطان علىٰ هـٰذا المتوسِّط السليم . . رحمَهُ ، [ولمَّا] لم يمكنه أن يخالط قذرَ الشيطان . . بعثَ روحاً إلىٰ هـٰذا العالم هو روحُ الله وابنُهُ عيسىٰ ، فمن اتَّبَعَهُ ولم يقرب النساءَ ولا الزهوماتِ(٤) . . أفلتَ من حبائل الشيطان(٥) .

= يقال : لَجاجٌ أو لَجاجةٌ ، وإنما اللجوج وصف .

(١) انظر « التوحيد » للإمام الماتريدي (ص١٦٣ـ١٧٠) ، و« الملل والنحل » (٢/ ٥٥ـ٥٦) .

(٢) ويقال لهم أيضاً : المرقيونية ، وانظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٥/ ١٧).

(٣) وسمَّوا هـٰذا الثالث بـ (المعدل) ، وهو عندهم الإنسان الحسَّاس الدرَّاك . انظر « التوحيد » للإمام الماتريدي (ص١٧١) ، و« الشامل » لإمام الحرمين (ص٢٤٣) .

(٤) الزهومات : جمع زهومة ؛ وهي ريح لحم سمين منتن ، وإنما أراد لوازمها ؛ من ترك أكل اللحم والشحم والدسم .

(٥) انظر « التوحيد » للإمام الماتريدي (ص١٧١ـ١٧٢) .

[فِرَقُ المجوسِ]

وأما المجوسُ فإنها في الظاهر أربعُ فرق : زروانيةٌ ، ومسخيَّةٌ ، وخُرْمَدِينية ، وبَهافريدية ، والذي يجمعُها : القولُ بنبوَّةِ زرادشت ، وتعظيمُ الملوك من المجوس .

والذي به تفارقُ البهافريديةُ سائرَ المجوس : تحريمُ نكاح ذوات المحارم ، وعبادةُ الشمس ؛ فإنها تتوجَّهُ إلى الشمس دون النار ، والزروانيةُ والمسخيَّةُ تعبدُ النارَ دون الشمس ، وتنكح ذواتِ المحارم ، وترى الزمزمةَ دون البهافريدية والخرمدينية[١] .

وزعمت الزروانيةُ منهم : أن النور لم يزل وحدَهُ ، وأنه كان ذا أشخاصٍ وصُور ، وأن الشيطان إنما حدثَ من شكَّةٍ شكَّها زروانُ في صلاته[٢] .

قالوا : وإنما كان يلتمسُ زروانُ بصلاته أن يكون له ابنٌ ، فكان أهرمن من صلاتِهِ ، وأهرمن ضدُّهُ من الذي يعبدُهُ المجوس .

وقال بعضهم : إن زروانَ الكبيرَ زمزمَ في صلاته تسعةَ آلاف سنة وتسعَ مئة وتسعاً وتسعين سنة ليكون له ابنٌ ، ثم اهتمَّ وقال : لعل هـٰذا لا يكون ،

---

(١) الزمزمة : رفع الصوت والصياح ، وهي أيضاً تراطنُ العلوج عند الأكل وهم صموت ، وإنما يخرجون أصواتهم من خياشيمهم ، وهم يفهمون بعضهم بهـٰذا الصوت ، وسيذكر المصنف صورة زمزمة زروان .

(٢) وعبارة العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/٣٩) : (ولـٰكن الشخص الأعظم اسمه زروان شكَّ في شيء من الأشياء ، فحدث أهرمن الشيطان ـ يعني : إبليس ـ من ذلك الشكِّ) .

فكان أهرمن من العلم الأول ، وكان إبليسُ من ذلك الهمِّ[1] ، وكانا جميعاً في بطن أمِّهِ ، وخرج كما يشقُّ العقرب بطنَ أمِّهِ فيخرج ؛ إذ ليس للعقرب ولادةٌ ولا بيضٌ[2] .

قالوا : ولمَّا خرج الشيطانُ وقف بين يدي زروانَ ، فلمَّا رأىٰ زروانُ ما فيه من الشرِّ كرهَهُ ولعنه .

قالوا : ولذلك صار كلُّ خير من قبل النور فإنه لا يفعلُ الشرَّ ابتداءً ، ولٰكنه يدفعُ عن نفسه من تعدَّىٰ عليه وإن كان ذلك ضرراً علىٰ عدوِّهِ ، ونسبوا اختراعَ القتل والفساد والشرورِ إلى الشيطان[3] .

وقالت المسخيَّةُ منهم : إن النور كان نوراً محضاً ، ثم انمسخَ بعضُهُ فصار ظلمةً[4] ، فكان الشيطانُ من تلك الظلمة ، وهو خالقُ الفساد[5] .

وحُكِيَ عن بعضهم : أن النور تفكَّرَ في نفسه : هل يخرجُ عليه من

(١) وعبارة العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ٣٩) : (ثم حدَّث نفسه وفكَّر وقال : لعل هٰذا العلم ليس بشيء ، فحدث أهرمن من ذلك الهمِّ الواحد ، وحدث هرمز من ذلك العلم) .

(٢) هٰذا بحسب ما وقف عليه الإمام المصنف ، وإلا فالعقرب تفقصُ بيوضُ صغارها داخل رحمها ، حتىٰ إذا ما قويت على الحركة خرجت من فتحة التناسل التي تكون أسفل بطنها ، ثم استعلَتْ ظهرَ أمِّها ، وقد يصل عددُها إلى العشرات ، وتبقىٰ ملازمة لظهر أمِّها ، فيحسب المشاهدُ أنها خرجت من الظهر .

(٣) انظر « الملل والنحل » (٢/ ٣٩ـ٤٠) .

(٤) في جميع النسخ : (انمسخ بعضه بعضاً فصار ظلمة) .

(٥) انظر « الملل والنحل » (٢/ ٤١) ، و« أبكار الأفكار » (٢/ ٢٧٩) .

يضادُّهُ ؟[1] فتولَّدَتْ من هٰذه الفكرة عقوبةٌ في نفسه ، وتولَّدَ الشيطانُ من تلك العقوبة .

وزعم بعضُهم : أن الشيطان والإلٰه قديمانِ ، وأن الشيطانَ بغىٰ على الإلٰه وحاربَهُ[2] ، ثم إن الشِّعْرَىٰ صالحَ بينهما ، فهما علىٰ ذلك الصُّلْحِ يدبِّرانِ أمرَ العالم إلى انقضاء مدَّةِ الهُدنة بينهما سبعةِ آلاف سنة ، وأنهما إنما تهادنا علىٰ أن يكون إبليسُ وجنودُهُ في قرار الضوء ، ثم يخرجَ إلىٰ موضعه من الظلمة ، ولمَّا تهادنا وضعا سيفَهما عند عدلينِ وقالا لهما : مَنْ غدرَ بصاحبه فاقتلاهُ بسيفه ، ونسبوا الخيرَ كلَّهُ إلى النور ، والشرَّ كلَّهُ إلى الشيطان ، وسمَّوْهُ بالفارسية : أهرمن[3] .

وتكلم زرادشت صاحبُ المجوس في أنواع من الخرافات والحماقات وقال : إن العَظاءَ ليس من ذوات السُّموم[4] ، وإن سامَّ أبرصَ من ذوات السُّموم[5] ، وإن أهرمن قعد يقسمُ السُّمومَ ، فسبقت إليه الحيَّاتُ والثعابين

---

(١) وهٰذا قريب من القول بأنه شكَّ شكَّة تولد منها الشيطان ، وهٰذا القول صريح بحدوث الشيطان علىٰ مذهبهم .

(٢) قال الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (١٣/ ١٢٢) : (جعلُ الضعيف الناقص شريكاً للقوي الكامل . . محالٌ في العقول) .

(٣) انظر « الملل والنحل » (٢/ ٣٨ـ٣٩) ، و« أصول الدين » للمصنف (ص٨٣) ، وقد قال العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ٤٠) بعد ذكره لهٰذه العقائد : (ولست أظنُّ عاقلاً يعتقد هٰذا الرأي المائل ، ويرىٰ هٰذا الاعتقاد المضمحلَّ الباطل ، ولعله كان رمزاً إلىٰ ما يتصور في العقل ، ومن عرف الله سبحانه وتعالىٰ بجلاله وكبريائه لم يسمح بهٰذه التُّرَّهات عقلُهُ ، ولم يسمع مثلَ هٰذه التُّرَّهات سمعُهُ) .

(٤) العظاء : جمع عَظاءة ؛ دويبة أكبر قليلاً من سامِّ أبرصَ ، ويقال : عَظاء وعَظايا .

(٥) سامُّ أبرصَ : من كبار الوزغ .

والجرَّارات والعقاربُ وسوامُّ أبرصَ[1] ، فكان حظُّها من السُّموم أوفرَ ، واحتبست العَظَايةُ عنه حتىٰ نَفِدَ السُّمُّ ، فدخلها من الحسرة ما لأجله صار مأواها الخراباتِ والمزابلَ ، فهي تمشي سريعاً ثم تقف وقفةَ حسرةٍ علىٰ ما فاتَها من السُّم ![2] .

ومن خرافاته التي يُسخرُ منها : قولُهُ : إن الفأرة من خلْقِ الإلـٰه ، وإن السِّنَّورَ من خلق الشيطان ؛ لأنه يأكل الحيوانات ، فقيل له : كيف يستمرُّ علىٰ أصلك نسبةُ خلْقِ الفأرِ إلى الإلـٰه مع دعواك أن الإلـٰه لا يخلقُ الحيوانَ الضارَّ المفسد ، والفأرُ مُفسِدةٌ تَجذِب فتيلةَ السراج من أجل دُهْنِها فتحرقُ بها قبيلةً ، وتنقُبُ المُسَنَّاةَ فتغرقُ البلدَ[3] ، وتقرضُ دفاترَ العلم والحسابِ والصكوكَ مع الثيابِ الفاخرة ؟![4] .

وكيف صار خلْقُ الفأرة المفسدة من الإلـٰه ، وخلْقُ السِّنَّورِ النافع المنقذِ من أذىٰ ذلك المفسدِ من الشيطان ، وهو آفةُ كلِّ ما خلقَهُ الشيطانُ بزعمك ؛ من العَظاء، والعقارب ، والحيات ، والجرَّارات ، والجِعْلان وسائرِ الحشرات ؟!

فقال : إن السنور شرٌّ كلُّهُ ؛ لأن السنور لو بالَ في البحر لماتَ من نَتْنِ بوله عشرةُ آلاف سمكة ![5] .

---

(١) الجرَّارات : جمع جرارة ؛ عُقيرِب صفراء تجرُّ ذنبها ، وهي من أخبث العقارب وأقتلها لمن تلدغه .

(٢) انظر « الحيوان » للجاحظ (٤/ ٢٩٦) .

(٣) المُسَنَّاة : سدٌّ لخَزنِ الماء ، أو لمنع السيل من أن يعلو فيذهب بمنازل البلد ومقابره ، وقيل : إن سيل العرم بأرض سبأ كان سببُهُ قرضَ الجرذ للعرم الذي هو المسنَّاةُ .

(٤) انظر « الحيوان » للجاحظ (٤/ ٢٩٨) .

(٥) انظر « الحيوان » للجاحظ (٤/ ٢٩٩ـ٣٠٠) .

وهـٰذه حماقةٌ لم يبلغْها أحمقُ قبلَهُ .

وأنكرت المجوسُ كلُّها : ما عليه المسلمون وأهلُ الكتاب ؛ في انتساب الناسِ إلىٰ آدمَ وحوَّاءَ ، وما ذكروهُ من خلْقِ آدمَ عليه السلام من التراب ، وخلْقِ حواءَ من ضِلَعِ آدم ، وانتشارِ النسل منهما بعد ذلك ، وقالت من أنفسها في بَدْءِ التناسل قولين :

أحدهما : أن طائفةً منهم زعموا : أن مبدأ كون البشر وسائر الحيوان من رَجُلٍ وثور ، واسم الرجل : (كيومرث)[1] ، ومعناه : الحيُّ الناطق المائت[2] ، ولقبه : كِلْ شاهْ ؛ أي : ملكُ الطين ، واسم ذلك الثور : إيزدداذ[3] ؛ أي : عطيةُ الإلـٰه .

قالوا : فبقي ذلك الثورُ وذلك الرجلُ في الأرض ثلاثين سنة ، فلما نزل إبليسُ إلى الأرض لم يجدْ عليها حيواناً غيرَهما ، فقتلَهما ، فخرج من صُلْبَيِ الرجلِ والثورِ نطفتانِ ، فغاصتا في الأرض أربعين سنةً ، ثم نبت من نطفة الرجل رِيباستانِ[4] ، واستحالتا فصارتا إنسانينِ ؛ ذكرٌ وأنثىٰ ، واسمُهما : مشة وميشانة ، ثم تسافدا ، فكان الناسُ من نسلِهما ، وخرجَ من نطفة ذلك الثورِ الإبلُ والبقرُ والغنم وسائرُ الحيوانات من طير وحوت وغيرِهما[5] .

---

(١) في (ب ، ج) : (كي كومرت) .
(٢) قال العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ٣٨) : (وقد ورد في تواريخ الهند والعجم : أن كيومرث هو آدم عليه السلام) .
(٣) في (ج) : (إيزذداز) بدل (إيزدداذ) .
(٤) ريباستان : نبتتانِ .
(٥) انظر « الملل والنحل » (٢/ ٣٩) .

هـٰذا هو الذي ذكروه في كتابهم المعروف بـ « الأَبِسْتا »[١] ، وفي بعض نسخه : أن اسم الذكر والأنثىٰ : مهلا ومهلايا .

وقرأت في كتب مُوبَذِهم المعروف بمَرْدانشاه المجوسيِّ : أن أول ما خلق الله عزَّ وجلَّ رجلاً وثوراً ، وأنهما بقيا في أكناف السماء ثلاثةَ آلاف سنة ؛ وهي ألوفُ الحَمَلِ والثور والجوزاء ، ثم أُهبطا إلى الأرض فبقيا فيها ثلاثةَ آلاف سنة ؛ وهي ألوفُ السرطانِ والأسد والسُّنْبُلَةِ ، فلمَّا دخلت نوبةُ ألفِ الميزانِ نزل إبليسُ صادَهما وقتلهما[٢] ، وكان من نطفتهما ما كان .

وفي هـٰذه الحكاية : تصريحٌ منهم بأن عمر الدنيا اثنا عشر ألفَ سنةٍ علىٰ عدد بروجِ الفلك ؛ لكلِّ برج ألفُ سنة ، وهـٰذا مناقضٌ لقولهم : إن مدة الهُدْنة بين الإلـٰه وبين إبليسَ سبعةُ آلاف سنة بعد نزوله في نوبة الميزان ؛ وهي الألف السابعة ؛ لأنه لا يبقىٰ بعد انقضاء ستة آلاف سنة من اثني عشر ألفَ سنةٍ سبعةُ آلاف سنة[٣] .

وإنما أسَّسَ للمجوس هـٰذا الدين زرادشت ، وكان من أَذْرَبيجانَ من ناحية مُوقانَ ، وزعم أصحابُ التواريخ : أن زرادشت دخل الشامَ في عنفوان شبابه ، وخدمَ بعضَ أنبياء بني إسرائيل وهو أرمياءُ ، ثم خانَهُ خيانةً قبيحة ، وهربَ منه ، فدعا عليه ولعنَهُ ، فصار أبرصَ ، ثم ضلَّ في دينه ، فوضع بأَذْرَبيجانَ دينَ المجوسية ، وخرج إلىٰ بلخَ عند كشتاسب بن لهراسب ملكِ

---

(١) الأَبِسْتا : اسم لمجموع متون كتب المجوسية المنسوبة إلىٰ زرادشت ، وشرحها زرادشت بكتاب سماه : « الزند » . انظر مقدمات كتاب « الفنديداد » (ص٣) .

(٢) في (ج) : (ضادَّهما) بدل (صادهما) .

(٣) وقد مضىٰ أن مدَّة الخلاص وما بعدها كان يجب أن تنقضي من قرابة ألف سنة !

العجم ، وكان مع أهل مملكته على دين الصابئة ، فدعاهُ إلى المجوسية ، ووافقَهُ على تصديقه جاماسب المنجِّمُ ، فآمنَ به كشتاسب وأهلُ مملكته ، ودعاهم بعد ذلك إلى تعظيم النار ، فبيوتُ النار من يومئذٍ ، وخالفهم رُستمُ صاحب سِجِسْتانَ والهند ، ووقع من أجله القتال بينه وبين إسفنديار بن كشتاسب ، وقتل إسفنديار ، وبقي زرادشت فيهم خمساً وثلاثين سنة ، ثم خرج إلى نسا ، فقتله بها رجلٌ اسمه نور[1] .

[فرقُ الصابئةِ]

وأما الصابئةُ : فهي اليوم فِرَقٌ :

إحداها : فرقةٌ قالت : إن العالم محدَثٌ ، وله صانع أزليٌّ غير مُشْبِهٍ لشيء من العالم ، غير أنهُ خلق الفلكَ حيّاً ناطقاً سميعاً بصيراً مُدبِّراً لما في هذا العالم ، وسَمَّوا الكواكبَ التي فيه : ملائكةً ، وسمَّاهم قومٌ منهم : آلهة ، وعبدوها ، وبنَوا لها بيوتَ عباداتٍ على عدد الأفلاك السبعة[2] .

وزعم بعضُ من تحامقَ منهم : أن الكعبة منها بيتُ زُحَلَ ، فلذلك دام بقاؤها ؛ لأن زحلَ يدلُّ على طول العمر والبقاء[3] .

وأضاف هؤلاء كلَّ الحوادث في العالم من صلاحٍ أو فسادٍ إلى سُعود الكواكب ونُحوسِها ، وزعموا : أن الفلك مدبِّرُ العالم ، والله مدبِّرُ الفلك فحسبُ .

---

(١) انظر « تاريخ الطبري » (١/ ٥٤٠-٥٦٤) .

(٢) انظر « أصول الدين » للمصنف (ص٣٢٤) ، ووصفهم أنهم من اليونانية .

(٣) انظر « الملل والنحل » (٣/ ٧٨) .

والفرقة الثانية منهم : قالت بمثل قولِ الفرقة الأولىٰ ، إلا أنها زعمت : أن الإلـٰه لا يُوصفُ بأوصاف الإثبات ، وإنما يُوصفُ بألفاظ النفي ؛ فيقـال : إنـه غيـرُ معـدوم ، ولا محـدَثٍ ، ولا ميـت ، ولا عـاجـزٍ ، ولا جاهل ، ولا سفيهٍ ، ولا جائر ، بدلاً من قولنا : قديمٌ ، وموجود ، وحيٌّ ، وعالم ، وقديرٌ ، وحكيم[1] .

والفرقةُ الثالثة منهم : زعمَت أنها لا تصفُ الإلـٰهَ إلا بأنه الإلـٰه فقط .

وقد ناظرتُ من هـٰذه الطائفة رجلاً في دينه .

وجميعُ هـٰذه الفرق : تدَّعي أن لهم أنبياءَ ، ويزعمون : أن منهم هِرْمِسَ المنجمَ ، وزعم بعضُهم : أنه إدريسُ عليه السلام ، وادَّعىٰ بعضُهم : نبوةَ سولونَ جدِّ أفلاطونَ لأمِّهِ[2] ، وادَّعوا أيضاً : نبوةَ دوريتوسَ ووالِيسَ وجماعةٍ من المنجِّمين الذين وصفوا أرصاد الكواكب ، وأقرُّوا بشريعة سولونَ جدِّ أفلاطونَ لأمِّهِ ، وقالوا : من شريعته : ثلاثُ صلوات في كلِّ يوم :

أولاها : ثمانِ ركعات ، في كلِّ ركعة ثلاثُ سجدات ، وانقضاءُ وقتها عند طلوع الشمس .

والثانيةُ : خمسُ ركعات ، في كلِّ ركعة ثلاثُ سَجَدات قبل زوال الشمس .

---

(١) انظر « أصول الدين » للمصنف (ص٣٢٤) .

(٢) وكان سولون شاعراً حكيماً ، وهو بعد هرمس وقبل سقراط ، سُئلَ مرَّة : ما الحياة ؟ فقال : التمسُّك بأمر الله تعالى . انظر « الملل والنحل » (٢/ ١٦٢-١٦٣) .

والثالثةُ : مثلُ الثانية قبل غروب الشمس .

ولا صلاةَ إلا علىٰ طهرٍ ووضوء .

وأوجبوا صومَ ثلاثين يوماً ؛ أوَّلُها لثمانٍ مضين من آذارَ ، وتسعةِ أيام ؛ أوَّلُها لتسعٍ بقينَ من كانونَ الأولِ ، وسبعةِ أيام ؛ أوَّلُها لثمانٍ مضينَ من شُبَاط .

وذبحوا من ذوات الأربع الذكورَ من البقر والضأن والمعز ، ومن سائر ذواتِ الأربع غيرِ الجزور [ما] ليس له أسنان في الشدقين جميعاً[1] ، ومن الطير ما ليس له مِخلبٌ غيرَ الحمام ، وحرَّموا لحمَ الخنزير ، ولا يأكلون من القُرْبان ، ويرون الغسلَ من الجنابة ومسِّ الميت والطامث ، وينهون عن الاختتان ، والسُّكرِ من كلِّ شراب .

وقالوا : النكاح بوليٍّ وشهود ، ولا يتزوَّجون من أقربِ الأقارب ، ولا يكون الطلاقُ عندهم إلا بحكم حاكمٍ بعد بيِّنةٍ علىٰ فاحشة ظاهرة ، ولا يجمعون بين امرأتينِ ، ولا يراجعون المطلَّقة ، ولا يرون النكاحَ إلا لطلب الولد .

فهٰذه مذاهبُ الصابئة بحرَّانَ[2] .

وبأسافلِ واسطٍ : قومٌ من الصابئةِ علىٰ خلاف دين الحرَّانية منهم في العبادات وإن وافقوهم في قولهم في الفلك والكواكب ؛ وذلك أنهم :

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وما) ، والتصحيح من « أصول الدين » (ص٣٢٥) ، وما في محل نصب على المفعولية .
(٢) انظر « الملل والنحل » (٢/ ١١٥) .

يأكلون الخنزير ، والحرَّانيةَ لا تأكلُهُ ، ويصلُّون إلى القطب الشماليِّ ، والحرَّانيةَ تستدبرُ القطبَ الشماليَّ في صلاتها .

[فِرَقُ النصارىٰ]

وأما النصارىٰ : فقد زعمت اليعقوبيةُ منهم والملكانيَّةُ والنُّسْطُوريَّةُ أصحابُ نُسْطُورَ : أن الإلـٰه جوهرٌ واحدٌ ، وهو ثلاثةُ أقانيمَ ؛ أحدهم الأبُ ، والآخرُ الابن ، والثالثُ روحُ القدس(١) .

وزعموا : أن الإلـٰه واحدٌ في الجوهر لا في العدد ، وليس بواحدٍ في النوع ولا في الجنس .

ثم اختلفوا في الأقانيم والجوهر :

فحُكِيَ عن الملكانية : أن الجوهر غيرُ الأقانيم ، وليس برابعٍ لها في العدد ، وأن الأقانيمَ هي الجوهر ، واختلفوا في تسمية الأقانيم :

فزعم بعضُهم : أنها خواصُّ .

وقال بعضُهم : إنها وجوه .

وقال آخرون : إنها صفاتٌ .

وزعم آخرون منهم : أنها أشخاصٌ .

---

(١) الأقنوم : الأصل ، لفظة رومية أو يونانية ، وأقنوم الأب عندهم هو الوجود ، وأقنوم الابن أو الكلمة هو العلم ، وأقنوم روح القدس هو الحياة . انظر « شرح العقائد النسفية » (ص١٦٩) .

واختلفت النسطورية ؛ فزعم بعضُهم : أن كلَّ واحد من الأقانيم حيٌّ ناطق ، إلـٰهٌ فاعل .

وقال آخرون منهم : ليس كلُّ واحد منها عند الانفراد في الذكر إلـٰهاً واحداً ، ولا حيّاً ناطقاً .

وزعموا أيضاً : أن الابن لم يزل متولِّداً عن الأب ، ولم يزل الأبُ والداً للابن ، لا لولادةِ المتناسلين ، ولم تزل الروحُ فائضةً بين الابن والأب .

وقالوا : إن تولُّدَ الابن من الأب كتولُّدِ ضوء الشمس من الشمس ، والضوءُ غير سابقٍ لها(١) .

واختلف هـٰؤلاء الفرقُ الثلاث في المسيح وفي الاتِّحاد :

فزعمت النُّسطورية : أن المسيح إلـٰهٌ وإنسانٌ ماسح وممسوح اتحدا فصارا واحداً ، فالمسيحُ عندهم جوهرانِ أقنومان ؛ جوهرٌ قديم لم يزل ؛ وهي الكلمةُ ، وهي أحدُ أقانيم الإلـٰه ، وجوهرٌ محدث ؛ وهو المولودُ من مريمَ .

وزعم أكثرُ اليعقوبية : أن المسيح جوهرٌ واحد أقنومٌ واحد ، إلا أنه من جوهرينِ ؛ أحدُهما : جوهرُ الإلـٰه القديم ، والآخرُ : هو الإنسان ، تركَّبا فاتَّحدا كما تتركَّبُ النفس والبدنُ فيصيران جوهراً واحداً وشخصاً واحداً وإنساناً واحداً ، وذا مشيئةٍ واحدة ، وهو إنسانٌ كلُّهُ وإلـٰهٌ كلُّهُ .

وقال بعضُهم : الاتِّحادُ هو الامتزاجُ من الكلمة بالإنسان .

---

(١) انظر هـٰذه الأقوال في « تمهيد الأوائل » (ص١٠٦ـ١٠٧) .

وقال آخرون منهم : ليس بامتزاجٍ ، ولـٰكن الكلمةَ اتخذت ذلك الجسدَ هيكلاً ومحلاً .

وقال بعضُهم : بل ادَّرعَتِ الجسدَ .

وقال بعضُهم : بل ظهرَتْ عليه فدبَّرَتْ به وعلىٰ يديه .

وقال بعضُهم : إن ذلك على نحو ما يظهرُ من صورة الإنسانِ في المرآة .

وقال بعضُهم : بل ظهرَ فيه كما يظهرُ نقشُ الخاتم في الطينة المطبوعة من غير أن يكون النقشُ انتقلَ عن الخاتم أو حلَّ في الطينة[1] .

وقال بعضُهم : ظهورُهُ فيه كظهور شعاعِ الشمس علىٰ ما وقعَ عليه .

وقالت اليعقوبيةُ : ليس علىٰ شيءٍ من هـٰذه الوجوه ، ولـٰكن علىٰ أن الجوهرينِ صارا جوهراً واحداً[2] .

وأطلق الجمهورُ الأكثرُ منهم : أن المسيح ابنُ الله ، وادَّعَوا أن ذلك نسبتُهُ في الإنجيل ، وأطلقوا على الله عزَّ وجلَّ أنه أبٌ .

وأجمعوا : علىٰ أن المسيح قُتِلَ وصلب ودُفِنَ ، ثم قامَ بعد دفنه .

واختلفوا في محلِّ القتل والصلب :

فزعمت النُّسطوريةُ : أن القتل والصلبَ وقعا على المسيح من جهة ناسوتِهِ ، لا من جهة لاهوتِهِ .

---

(١) قوله : (ظهر) الضمير فيه راجع على الكلمة ، ومذهب المصنف جواز التذكير في مثل هـٰذا ؛ لكون التأنيث مجازياً ، وهو مذهب ابن كيسان ، وكذا يقال في قوله الآتي : (ظهوره) .

(٢) انظر هـٰذه الأقوال في « تمهيد الأوائل » (ص١٠٧ـ١٠٩) .

وزعمت الملكانيةُ : أن الصلبَ وقع على المسيح بكماله ، والمسيحَ هو اللاهوتُ والناسوت .

وزعم بعضُ اليعقوبية : أن المسيحَ جوهرٌ واحد ؛ قديمٌ من جهة ، محدَثٌ من جهة ، مولودٌ من جهة ، غيرُ مولود من جهة ، مقتولٌ مصلوب من جهة ، غيرُ مقتول ولا مصلوبٍ من جهة ؛ فجهةُ الوِلادةِ والقتل والصلب هي جهةُ الناسوت ، والجهةُ التي تنفي ذلك عنه هي جهةُ اللاهوت .

وزعم أكثرُ اليعقوبية : أن القتل والصلبَ وقعا بالجوهر الكائنِ من الجوهرين اللَّذَين هما الإلـٰهُ والإنسان ، وذلك الجوهرُ هو المسيحُ على الحقيقة ، وبه حلَّتِ الآلام .

وزعموا : أن المسيحَ بعد دفنه قامَ في اليوم الثالث ، وصعدَ إلى السماء ، وجلس عن يمين أبيه .

وبهـٰذا ونحوِهِ ختمَ كلُّ صنف منهم إنجيلَهُ ، ولهم أربعةُ أناجيلَ كلُّها مختومة بهـٰذا ، وكلُّهم يزعمُ أن الإنجيل الذي أُنزلَ علىٰ عيسىٰ عليه السلام إنما هو حديثُهُ وكلامه وكلامُ تلامذته الأربعة ؛ وهم : يوحنا ، ومتَّىٰ ، ولوقا ، ومرقس .

واجتمعت المطارنةُ والأساقفة منهم بقُسطنطينيةَ ، وكانوا ثلاثَ مئة وثلاثةَ عشرَ رجلاً ، فألَّفوا شريعةً لدينهم ؛ زعموا أنهم أُنطقوا بها بروحِ القدس .

وأصلُ دينهم الذي إليه يَدعُون مَنْ يَعرضون عليه دينَهم أن يقولوا : إنه يؤمنُ بالله الأبِ الواحد ، مالكِ كلِّ شيء ، صانعِ ما يُرىٰ وما لا يُرىٰ ، وبالربِّ الواحد أَيْشُوعَ المسيحِ ابنِ الله الواحد بِكْرِ الخلائق

كلِّها[1] ، وأنه ليس بمصنوعٍ ، بل هو إلـٰهٌ حقٌّ من إلـٰه حقٍّ من جوهر أبيه ، ومن أجل خلاصِنا نزلَ من السماء، وأنه صُلِبَ ودُفِنَ، وقامَ في الثالث ، وصعدَ إلى السماء ، وجلسَ عن يمين أبيه ، وهو مستعدٌّ للمجيء تارةً أخرىٰ للقضاء بين الأحياء والأموات ، ويؤمنُ بالروح القدس الخارج من أبيه روحِ محبَّته ، [وبمعموديةٍ] لغفرانِ الخطايا[2] ، وبقيامه بأبداننا وبالحياة الدائمة أبداً .

[أهلُ الطبائعِ]

فأمَّا أهلُ الطبائع فإنهم فِرَقٌ :

إحداها : زعمت أن أربع طبائعَ قديمةٌ غيرُ قابلة للفساد في جنسها ، وزعموا : أنها أجزاءٌ لا تتجزَّأ ، وقالوا : لا نهايةَ لعدد الأجزاء ، وسمَّوها أُسْتُقْصاتٍ[3] ، وأثبتوا معها الإلـٰهَ[4] ، وقالوا : إنه متصوَّرٌ بالعقل للطافته ،

---

(١) أَيْشُوع : هو اسم سيدنا عيسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ، والبِكْر : أول كل شيء ، كما أنه أول ولد لأبوين .

(٢) المعمودية : لفظة معربة من (معموذيت) ، ومعناها : الطهارة ، وهم يغمسون أولادهم بماء أصفر معتقدين أنه به يطهر من الخطيئة ، وهو علامة دخول المغموس في دينهم ، وما بين المعقوفين في (أ) : (وبمعبود به) ، وفي (ب ، ج) : (وبمعبودية) لكن دون واو في (ج) .

(٣) الأُسْتُقْص ـ ويقال له : الأُسْطُقس أيضاً ـ : لفظة يونانية بمعنى الأصل ، وبه تسمى العناصر الأربع ؛ الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار . انظر « مفاتيح العلوم » (ص١٥٨ـ١٥٩) ، و« معيار العلم » (ص٣٩٨) .

(٤) قال إمام الحرمين في « الشامل » (ص٢٣٨) عن هـٰؤلاء : (ولـٰكنهم يصيرون إلىٰ أن الله تعالىٰ خلق الأجسام علىٰ طبائع وخواصَّ تقتضي أفعالاً طبيعية غير صادرة عن اختيار ، وقد مال إلىٰ ذلك ثمامة بن الأشرس وطائفة من المعتزلة) .

وأضافوا التدبيرَ إلى الإلـٰه ، والأفعالَ إلى الطبائع الأربع ، وهـٰذا قولُ المعروف منهم [بإبيقورس][1] .

والفرقةُ الثانية منهم : جمهورُهم الأعظم زعموا : أن العالَم عالمانِ ؛ علويٌّ وسفلي :

فالعلويُّ : من السماء العليا إلى السماء السفلىٰ وما بينَهما من الكواكب ، وحركةُ هـٰذا العالم حركةُ الدور .

والعالمُ السفليُّ : ما في وسط سماء الدنيا ، وهو أربعةُ أشياءَ : أولها وأعلاها : النارُ ، والثاني : الهواءُ في وسط النار ، والثالثُ : الماء ، والرابعُ : الأرض .

وزعموا : أن الأرض والماءَ كرةٌ واحدة ، والهواءَ محيط بهما ، والنارَ محيطة بالهواء ، والسماءَ محيطةٌ بالنار .

وقالوا : إن كلَّ ما يتولَّدُ في العالم السفلي من أحداث الجوِّ ، وما يتركَّبُ من الجواهر المعدنية ، والحيوانات المتناسلة . . فإنما يكون ذلك بامتزاج الأربعةِ التي هي الأرضُ والماء والهواءُ والنار بعضِها ببعض .

وزعموا أيضاً : أن العالم العلويَّ ثابتُ الذات ، غيرُ متغيِّرٍ ، ولا مستحيلٍ في الكلِّ ولا في الأجزاء ، ولـٰكنه متحرِّكٌ بحركة الدور ، فاعلٌ بحركته في العالم السفليِّ لما يكونُ من آثار صنعته ، فأضافوا الآثارَ التي ذكرناها إلى الفلكِ والكواكب .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (إنيقوس) .

وزعموا أيضاً : أن الطبائع الأربعَ : اثنتانِ [منها] فاعلتانِ[1] ؛ وهما الحرارة والبرودةُ ، وأقواهما الحرارة ؛ لأن قتل السُّموم للحيوان أسرعُ من قتل الزَّمْهَرير له ، [واثنتان منها] منفعلتانِ قابلتان للفعل[2] ؛ وهما الرطوبةُ واليبوسة ، وأضعفُهما الرطوبة ؛ لأن العلَّة إذا كانت من رطوبة فعلاجُها أيسر ، وإن كانت من يبوسة فعلاجُها أعسر .

والفرقةُ الثالثة منهم : قالت بقدم خمسةِ أشياءَ ؛ منها الطبائعُ الأربع أضافَتْ إليها الأفعال ، والخامسُ : روحٌ سابحة فيها تدبِّرُها ، وزعموا : أنها لم تزل ممتزجةً على ما هي عليه اليوم .

وقالوا : إن أفعال كلٍّ واحد من الأربع خلاف فعل سائرها .

وقالوا أيضاً : ليس في العالم شيءٌ إلا وفيه روحٌ[3] ، وإنما اختلفَتْ في الأنواع والأجناس ، فصار بعضُها ألواناً ، وبعضُها طعوماً ، وبعضُها على هيئة مخصوصة . . من جهة اختلاف مزاجِ الطبائع الأربع مع الروح ؛ من جهة قلَّةِ الروح في بعضها ، وكثرتِها في بعض .

والفرقةُ الرابعة منهم : قالت بمثل مقالةِ الفرقة الثالثة في قدم الطبائع الأربع والروحِ السابحة فيها ، إلا أنها زعمت : أن الروحَ في حيوانها ونباتها ، دون جماداتِها .

والفرقةُ الخامسة منهم : خصَّتِ الروحَ بحيواناتها ، دون نباتها وجماداتها.

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (منهما) ، وإنما يرجع الضمير على الطبائع .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (واثنان منهما) .

(٣) حتىٰ في الجمادات ، كما يفهم من ظاهر العبارة وما يأتي في الفرقة الرابعة .

والفرقةُ السادسة منهم : قالت بقدم الطبائع الأربع والروح السابحة فيها ، وقدمِ قضاءٍ بتحرُّكِ الأشياء ، وهٰذه الفرقةُ يقال لها : انقضائية .

[المنجِّمون]

وأما المنجِّمون منهم فصنفانِ : موحِّدون ، وملحدون .

فالموحِّدون منهم : مقرُّون بحدوث العالم وقدمِ صانعه وتوحيدِهِ ونفْيِ التشبيه عنه كما ذهبَ إليه المسلمون ، **إلا أنهم خالفوا المسلمين من وجهين** :

أحدُهما : في صورة الأفلاكِ والكواكب والأرضِ وأعدادها .

والثاني : في دعواهم أن حركاتِ الكواكب علىٰ بعض الوجوه أدلَّةٌ على الحوادث في العالم وأسبابٌ لها .

وأما الملحدون منهم فأصنافٌ كثيرة :

أحدُها : قالت بقدم الأفلاك والكواكبِ ، **وزعمت** : أن حركاتِها موجبةٌ لحدوث الحوادث في العالم ، ونسبوا اختلافَ التركيب في أجسام العالم السفليِّ وألوانها وهيئاتِها إلىٰ أنها تظهرُ من طبائعِ البروج ، واختلافِ دوران الكواكب فيها .

وقالوا : إن اختلافَ الأمم في أبدانهم وألوانهم وذكائِهم إنما هو لاختلافِهم في محاذاة ما يحاذون من الفلك والكواكب ؛ **وذلك من ثلاثة أوجه** :

أحدُها : مجاورةُ مساكنهم لخطِّ الاستواء من الأرض في محاذاة فلك مُعَدَّلِ النهار .

والثاني : من مرور بعض الكواكب علىٰ سَمْتِ رؤوسهم .

والثالث : من محاذاة مساكنهم مدارَ رأس السرطان ولبناتِ نَعْشٍ الكبرىٰ .

الذين تمرُّ الشمس علىٰ سَمْتِ رؤوسهم ، أو يقربون من محاذاة مرورِ الشمس . . هم السودان ؛ لأن الشمس أحرقَتْ أبدانهم وشعورَهم وسُوِّدوا بها ؛ ولذلك كانت أخلاقُهم إلى الوحشية أقربَ .

والذين يسكنون في محاذاة بناتِ نعشٍ الكبرىٰ ، ومَنْ قَرُبَ منهم . . فهم المفرطون في البياض والحمرة ؛ كالصقالبة والروس ؛ لبعدهم عن محاذاة ممرِّ الشمس [عليهم][1] ، فلذلك صار البردُ عليهم أغلبَ ، وصارت أخلاقُهم وحشيةً ؛ لدوام البرد عليهم .

ولمَّا اعتدلَ المِزاجُ بين الحرارة والبرودةِ في الإقليم الرابع وما قَرُبَ منه . . صار الاعتدال في أخلاق أهلها وألوانهم أغلبَ .

وقالوا أيضاً : إن أرض بابلَ ويونانَ إنما خرج [منها] الحكماءُ لممرِّ بعض الكواكب السبعة[2] ـ وهي الزُّهَرَةُ ـ في بعض الأوقات علىٰ سَمْتِ رؤوسهم .

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عليها) .
(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (منهم) .

وأضافَ هـٰؤلاء : اختلافَ أحوال الناس في الأموالِ والأرزاق والأفعالِ وسائر الأحوال . . إلى البروج والكواكب على طريق الوجوب .

وزعموا أيضاً : أن من وُلِدَ على طالع برج الحمل غلبَ على طبعه المِرَّةُ الصفراء ، وكان في الغالب نَكُوحاً غضوباً سريعَ الانقلاب(١) ، والثورَ إذا كان هو الطالعَ في الميلاد دلَّ على غلبة المِرَّةِ السوداءِ ، وعلى قلَّةِ الأولاد ، وحموضة المذاق ، وكذلك قالوا في دَلالةِ كلِّ برج على ما يؤثِّرُ هو فيه عندهم إذا كان طالعَهُ(٢) .

وأضافوا كثيراً من الأفعال إلى الكواكب السبعة ؛ كدلالة الشمس عندهم على الضياء والعقلِ والمعرفة والملكِ والرئاسة والشرفِ والمال وكثرةِ الكلام ، وزعموا : أن أكثرَ آثارها في بدنِ الإنسان يكون في رأسِهِ وساعديه وفي عينه اليمنى ، وتأثيرَ القمر في عينه اليسرى .

وكذلك زعموا : أن الشمس إذا كانت في برج منحوسٍ في طالع مولدِ الإنسان . . دلَّتْ على فساد في رأسه أو عمىً أو عَوَرٍ في عينه .

وكذلك أضافوا إلى سائرِ الكواكب أجناساً من الأفعال والأخلاقِ والآثار ، وقسَّموا تدبيرَ الأيام على الكواكب السبعة ، وسَمَّوها أربابَ الأيام السبعة .

فزعموا : أن الشمسَ ربُّ يوم الأحد ، والقمرَ ربُّ يوم الاثنين ،

---

(١) في (ج) : (لحوحاً) بدل (نكوحاً) .

(٢) وقد ردَّ العلامة الآمدي على القائلين بتأثير الطوالع في « أبكار الأفكار » بردود مفحمة متعددة ، منها ما ذكره (٢/ ٢٧٢) : (أنَّا قد نصادف مولودين توءمين وُلدا في وقت واحد ، وأحدهما في غاية السعادة ، والآخر في غاية الشقاوة ، والطالع لهما واحد) .

والمِرِّيخَ ربُّ يوم الثلاثاء ، وعُطاردَ ربُّ يوم الأربعاء ، والمشتريَ ربُّ يوم الخميس ، والزُّهَرَةَ ربُّ يوم الجمعة ، وزُحَلَ ربُّ يوم السبت .

وقسموا أيضاً الساعاتِ على الكواكب السبعة ، وسَمَّوها أرباباً لها ، ونسبوا كلَّ ساعة منها إلىٰ أحد الكواكب السبعة ، وقالوا : إنه ربُّها ومدبِّرُها .

وقسموا أيضاً تدبيرَ شهور الجنينِ على الكواكب السبعة ؛ فجعلوا الشهرَ الأول من شهور الجنين في تدبير زُحَلَ ، والشهرَ الثاني في تدبير المشتري ، والشهرَ الثالث في تدبير المِرِّيخ ، والرابعَ في تدبير الشمس ، والخامسَ في تدبير الزُّهَرَةِ ، والسادسَ في تدبير عطاردَ ، والسابعَ في تدبير القمرِ ، وفي الشهر الثامن يعودُ الأمرُ إلىٰ تدبير زُحَلَ ، وفي التاسع إلىٰ تدبير المشتري .

وزعموا : أنه إن ولد في السابع أو التاسع عاشَ ، وإن ولد في الثامن لم يعشْ ؛ لأنه في تدبير زُحَلَ ، وهو نحسٌ عندهم .

وعلىٰ هـٰذا قسموا جميعَ حوادث هـٰذا العالم على الكواكب السبعة بإضافة تدبيرِها إليها ، وزعموا أن العالم لم يزلْ علىٰ هـٰذا الترتيب ، وأضافوا الحوادثَ في الأعراض والهيئاتِ في الأشكال إلىٰ تدبيراتِ الكواكب ، وإلىٰ محاذاة البروجِ وكيفيَّةِ مرورها ودورانها على المتغيِّرات منها .

والصنفُ الثاني منهم : زعموا أن الأفلاك والكواكبَ قديمةُ الهَيُولىٰ والأصلِ ، [حديثةُ] التركيب[1] ، فاعلةٌ لآثارها في العالم السفليِّ بعد

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (حديث) ، أو تُقرأ العبارة : (والأصلَ حديثُ التركيب) ويحمل الأصل على العناصر الأولية ؛ كالتراب والماء مثلاً ، ولا شك أن=

تركيبها ، وهـٰذا قولُ منجِّمي الهند .

والصنفُ الثالث منهم : منجمو الفلاسفةِ الذين زعموا أن الأفلاكَ قديمة ، ولها صانعٌ قديم[1] ، وقالوا مع ذلك بوجوب تأثيرِها بسيرها في العالم السفليِّ ، وزعموا : أن الذي أوجب وقوفَ الأرض دورانُ الفلك عليها ، ولولا ذلك لم يصحَّ وقوفها ، وهـٰذا قولُ أبرقلسَ وأرسطاطاليسَ وأتباعِهما .

والصنفُ الرابع منهم : قومٌ ادَّعَوا قدمَ الأفلاك والكواكب والصانعِ ، وتأثيرَ الكواكب في الأرض وما عليها ، إلا أنهم أثبتوا لمسيرِ الكواكب ابتداءً ، وزعموا : أن الكواكب كلَّها كانت مجتمعةً في أولِ برج الحَمَل ، فسارت منه واختلفَتْ في السير ، ومن وقت سيرها إلىٰ أن تعودَ جميعاً مجتمعةً في أول الحَمَل أربعةُ آلاف ألفِ ألفِ ألفِ سنة وعشرون ألفَ ألفِ سنة ، وهـٰذه مدَّةُ عمر العالم عندهم .

والصنفُ الخامس منهم : قومٌ زعموا : أن الفلك قديمٌ ، وأن [زُحَلَ] وحده قديمٌ دون سائر الكواكب[2] ، وأضافوا إلى الفَلَكِ وإلىٰ زحلَ كلَّ تأثير يقعُ في الأرض ، وهـٰذا قولٌ حكاه أبقراطُ عن طائفة من الفلاسفة يقال لهم : أصحابُ الرُّواق[3] .

= هـٰذه العناصر عندهم حديثة التركيب .

(١) كذا في جميع النسخ على الاستئناف ، ولو عطف لقال : (ولها صانعاً قديماً) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (زحلاً) ، واتفقوا علىٰ منعه من الصرف ؛ للعلمية والعدل .

(٣) زعيمهم : زينون القبرصي ، كان يُدرِّس تلامذته تحت رواق ، ولهـٰذا نسبوا إليه .

والصنفُ السادس منهم : هم الذين دانوا بإلٰهيّةِ الشمس ، وأضافوا إليها حوادثَ العالم ، وعليه كان قومُ بِلْقيسَ قبل إيمانِهم بسليمان عليه السلام .

والصنفُ السابع : قومٌ دانوا بإلٰهيّةِ الشمس والقمرِ .

والصنفُ الثامن : قوم دانوا بإلٰهيّةِ الشِّعْرىٰ من بين الكواكب ؛ لدعواهم أنها عبرَتِ المجرَّةَ فسُمِّيَتِ الشِّعْرى العَبُورَ ، وهٰذا قولُ قوم من العرب من خزاعةَ في الجاهلية ، دعا إليه رجلٌ كان يعرفُ بأبي كبشةَ .

[الفلاسفةُ]

وأما الفلاسفةُ : فأديانُها مختلفة :

فمنهم : من قال بقدمِ العالم ، وأنكرَ صانعَهُ ، وبه قال فيثاغورس(١) .

ومنهم : من ادَّعىٰ قدمَ العالم ، وأثبت له صانعاً مدبِّراً للأفلاك ، وأضاف التأثيراتِ في الأرض إلىٰ طبائعِ الفلك والكواكب واختلافِها في السير .

ومنهم : من قال بقول أصحاب الهَيُولىٰ ، وزعم : أن هَيُولى العالم ـ وهي طينتُهُ وجوهره ـ قديمةٌ ، وأعراضَها حادثةٌ فيها ، وإنما اختلفت في الصور والأجناسِ لحدوث الأعراض فيها .

ثم إن من هٰؤلاء من زعم : أن تلك الأعراضَ حدثَتْ فيها بقوة لها من غير صانع ، ومنهم : من أثبت صانعاً لحدوث الأعراض في الهيولىٰ ، ثم

---

(١) الذي في « نهاية الأقدام » (ص٥) ، و« الملل والنحل » (٢/ ١٣٢) أن فيثاغورس كان ممن قال بأن العالم محدث ، وأن البارئ سبحانه هو الذي خلقه .

أضافوا الحوادثَ بعدها إلى الأجسام ، فزعموا : أنها هي المحدِثةُ للأعراض في المستقبل من الدهر .

ومن الفلاسفة من مالَ إلىٰ قول أهلِ الطبائع ، وافترقوا فيها كافتراقِ أهلها .

ومنهم من قال بقول المنجِّمين ، علىٰ ما حكيناه من اختلافِهم في إضافة أنواع الحوادث إلى الأفلاك والكواكب ، وتأثيراتِها في العالم السفليِّ بحركاتها[1] .

فهـٰذا بيانُ الوجه الأولِ من وجوه الكلام[2] .

[أدلَّةُ الموحِّدينَ علىٰ توحيدِ الصانعِ]

وفي هـٰذا الفصل بيانُ أدلة الموحدين علىٰ توحيد الصانع[3] :

فممَّا يدلُّ علىٰ ذلك : أنه إذا ثبتَ لنا حدوثُ العالم ، وثبت أنه لا بدَّ له من محدِثٍ ؛ لاستحالة وجود فعلٍ بلا فاعل ؛ كاستحالة وجود ضربٍ بلا ضارب ، ووجود نسجٍ وكتابة بلا ناسجٍ ولا كاتب . . كان إثباتُ محدِثٍ

---

(١) وقد عقد العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ١١٦) باباً ذكر فيه أقوال الفلاسفة ومذاهبهم .

(٢) تنبيهٌ : المذكورون في هـٰذا الوجه عبدوا كما رأيت أكثرَ من إلـٰهٍ ، أما بشأن الاختلافات التي وقعت بين الموحِّدين فقد قال العلامة السعد في « شرح المقاصد » (٢/ ٦٤) : (المعتزلة إنما يبالغون في نفي تعدُّد القديم ، وأهل السنة في نفي تعدُّد الخالق ، والكلُّ متفقون علىٰ نفي تعدُّد الواجب المستحقِّ للعبادة ، والموجِدِ للجسم) .

(٣) انظر كلام الحافظ الزبيدي وهو يصف إبداعَ الإمام المصنف في هـٰذا الفصل (١/ ٦٩) .

واحد لجميع الحوادث صحيحاً ، وكانت الأعدادُ ما زادَ عليه متعارضة ، فلو جازَ أن يكون للعالم صانعانِ لجاز أن يكون له ثلاثةُ صانعينَ ، ولجاز أربعةٌ وأكثرُ منها لا إلىٰ نهاية ، ولا يلزمُنا علىٰ هٰذا الدليلِ إذا أوجبنا صانعاً واحداً أن نجيز أكثرَ منه ؛ لأن الواحدَ أوجبَهُ الدليل بوجود الصنع وظهورِ الحوادث ، والزيادةَ على الواحد لا يوجبُها دليل ؛ لأن الصنع لا يقتضي أكثرَ من صانع واحد[١] .

ودليلٌ آخرُ : وهو أنه لو جازَ أن يكون للعقلاء والجمادات وسائرِ الحوادث صانعانِ أو أكثرُ من صانع واحد . . لم يصلِ الواحدُ من العقلاء إلىٰ معرفة صانعه بعينِهِ ؛ ليعبدَهُ بعينه ويشكره علىٰ إنعامِهِ عليه ، ولم يكن صانعُهُ قادراً علىٰ تعريفه إيَّاهُ ، وأنه هو الذي صنعَهُ دون غيره ؛ لأن غيره قد يصنعُ مثلَ صنعه ، وفي هٰذا تعجيزُ الصانع عن تعريف مصنوعِهِ العاقل ما يدلُّهُ عليه ، والعاجزُ لا يكون إلـٰهاً صانعاً[٢] .

دليلٌ ثالث : وهو أنه لو كان للأجسام صانعانِ أو أكثرُ لم يخلُ : أن يكون كلُّ جزء من العالم فِعْلَهما جميعاً ، أو يكونَ بعضُ العالم فعلَ أحدِهما وبعضُهُ فعلَ الآخرِ .

ويستحيلُ حدوثُ كلِّ واحد من فاعلين محدِثَينِ له ؛ لأنه باختراع

(١) ويمكن أن نعبِّرَ عن هٰذا الدليل : بأن الواحد الذي قام عليه الدليل كافٍ ، والثاني لا دليل عليه . انظر « شرح المقاصد » (٢/ ٦٣) .

(٢) وهٰذا الدليل مبنيٌّ علىٰ أن ما أدَّىٰ إلىٰ محالٍ فهو محالٌ ، والتعدُّد أدَّىٰ إلىٰ عجز الآلهة عن تعريف مربوباتها لها ، والعجز في حقِّ الإلـٰه محالٌ ؛ فما أدَّىٰ إليه ـ وهو التعدُّد ـ محالٌ .

أحدهما يوجدُ ، فلا معنىٰ لاختراع الآخرِ منهما ؛ لأن قدرةَ كلٍّ واحد منهما إن كانت لا تصلحُ لاختراع الشيء إلا مع قدرة الآخرِ . . استحالَ صلاحُهما مجموعتينِ لاختراعه ؛ لأن ما لا يصلحُ للاختراع مع ما لا يصلحُ للاختراع[1] . . لا يقعُ بهما الاختراع ؛ لأن ما استحالَ في الآحاد لم يتغيَّرْ بالاجتماع ، وما وجبَ في الآحاد لم يتغيَّرْ بالاجتماع .

وليس كالحجر يحملُهُ الجماعة ولا يحملُهُ كلُّ واحد منهم[2] ، ولا كجواز الكذبِ على الآحاد وانتفائِهِ عن أهل التواتر ؛ لأن هـٰذا من باب الجوازِ في الآحاد[3] ، وما كانَ في الآحاد علىٰ طرفي جوازٍ جاز أن يتغيَّرَ حكمُهُ في الاجتماع ، وما لزمَ في الآحاد طريقةً واحدة لم يتغيَّرْ بالاجتماع والكثرة[4] .

وإن كان كلُّ واحد من الصانعينِ فاعلاً لبعض العالم دون بعضٍ لم يخلُ : من أن يكون فعلُ كلٍّ واحد منهما من جنس فعلِ الآخر ، أو خلافِهِ .

فإن اختلفَ فعلاهما ؛ مثلُ أن يكون أحدُهما فاعلاً للأجسام ، والآخر فاعلاً للأعراض . . لم يجزْ اختصاصُ قدرة أحدِهما بالأجسام دون الأعراض إلا بمخصِّصٍ يخصُّها بها ، وهـٰذا يقتضي حدوثَ قدرتيهما ، والقدرةُ

---

(١) يعني : منفرداً ، وهو الفَرْضُ المذكور .

(٢) يعني : منفرداً .

(٣) إذ يتصوَّر عقلاً صدق الآحاد ، كما يتصوَّر أيضاً حمل الحجر الثقيل دون الجماعة .

(٤) كالحادث لا يقدر علىٰ إخراج شيء من العدم إلى الوجود ، واجتماع الحوادث كلِّها لا يغيِّرُ من هـٰذا الحكم .

المحدثةُ لا تحدُثُ في ذات الإلـٰه القديم ؛ لأنَّ القديم لا يجوزُ أن يكون محلاًّ للحوادث .

وإن كان فعلُ كلٍّ واحد منهما من جنس فعلِ الآخر ، وقَدَرَ كلُّ واحد منهما علىٰ مقدورِ الآخر من الأجسام والأعراض . . لم يخلُ : من أن يكون مقدورُ كلٍّ واحد منهما مقدورَ الآخر ، أو غيرَهُ وإن كان من جنسه .

فإن كان مقدوراتُ كلٍّ واحد منهما هي بعينها مقدوراتُ الآخر ، وهما مع ذلك يجوزُ أن يتَّفقا في إرادة إيقاعِ مقدورٍ واحد . . لوجب حدوثُهُ منهما ، ويستحيل وقوعُ حادث مِنْ محدِثينِ ؛ كما يستحيلُ وقوعُ حركة واحدةٍ من متحرِّكينِ .

وإن كان مقدوراتُ كلٍّ واحد منهما غيرَ مقدورات الآخر مع كونِها من جنسها . . فهو محالٌ ؛ لأن كلَّ شيئين من جنسٍ واحد متماثلانِ ، يصحُّ علىٰ كلٍّ واحد منهما ما يصحُّ على الآخر ، وهـٰذا يقتضي إذا كان مقدورُ أحدهما بقدرتِهِ أن تتعلَّقَ قدرةُ الآخر أيضاً به ، وأن تتعلَّقَ قدرتُهُ بمقدور الآخر ؛ لأنه من جنس مقدوره المتعلِّقِ بقدرته ، وإذا وجبَ هـٰذا ، وآلَ الأمرُ إلى اشتراكهما في المقدورات كلِّها . . أدَّىٰ إلىٰ ما أفسدناهُ من حدوث مقدورٍ واحد بقدرتينِ .

وليس ذلك كما نجيزُ وقوعَ كسب المكتسِبِ بقدرتِهِ ، وحدوثِهِ بقدرة الإلـٰهِ سبحانه ؛ لأنا لم نقلْ : إنها مكتسَبة بقدرتين ، بل قلنا : إن حدوثَهُ كان بقدرة واحدةٍ ؛ وهي قدرةُ الإلـٰه ، واكتسابَهُ بقدرةٍ واحدة ؛ وهي قدرةُ المكتسِبِ له ، وكان يصحُّ حدوثُهُ بقدرةِ إلـٰهٍ [غيرِهِ] مكتسِبٍ

لمكتسِبِهِ[1] ، فبانَ الفرقُ بينهما[2] .

دليلٌ رابع : وهو أنه لو كان للعالم صانعانِ ، وكان كلُّ واحد منهما قادراً علىٰ إحداثِ كلِّ ما يحدثُهُ الآخر . . فلا يخلو إذا أحدثَ أحدُهما جسماً أو عرضاً : أن يكون الآخرُ قادراً علىٰ إحداثِهِ كما قَدَرَ عليه قبل حدوث ذلك الحادثِ ، أو لا يكون قادراً عليه .

فإن قدرَ عليه فقد قدرَ علىٰ إحداثِ ما هو موجودٌ حادث ، وهـٰذا محالٌ .

وإن خرجَ عن كونه قادراً عليه فصاحبُهُ هو الذي منعَهُ من إيجاد مقدورِهِ ، وأخرجَهُ عن القدرة عليه ، وهـٰذا يُوجِبُ أن يكون ممنوعاً ، والممنوعُ العاجز لا يكون إلـٰهاً صانعاً ، ولا يلزمُ علىٰ هـٰذا وجودُ المقدور الواحد ؛ لأن الواحدَ لا يكون ممنوعَ نفسِهِ ، وقد يكون ممنوعَ غيرِهِ ، كما لا يصحُّ أن يريد خلافَ مراد نفسِهِ ، ويجوزُ أن يريد خلافَ مرادِ غيره ، والتمانعُ إنما يصحُّ من الاختلافِ في المراد[3] .

دليلٌ خامس : وهو أنه لا بدَّ للصانع من أن يكون حيّاً قادراً عالماً مريداً

---

(1) كذا العبارة في (ب ، ج) ، ونقْلِ الحافظ الزبيدي في « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٢٩) ، وفي (أ) : (وكان يصح حدوثه بقدرةٍ غير مكتسبةٍ لمكتسبه) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (غير) .

(2) وما يدور عليه هـٰذا الدليل : أن ما افتقر إلىٰ مخصِّص فهو محدَثٌ ، والمحدث لا يكون إلـٰهاً ؛ كما أن العاجز في وقت ما لا يكون إلـٰهاً .

(3) وهـٰذا الدليل راجعٌ للدليل المعروف بدليل التمانع والتوارد ، ومبدؤه أيضاً : أن ما أدّىٰ إلىٰ محال فهو محال .

والشرط الثاني : هو العلمُ بأن التمانعَ بين القادرينِ إنما يقعُ في مخالفة أحدهما صاحبَهُ في المراد ؛ بأن يريدَ ما يكرهُهُ صاحبُهُ ، فيكونَ حينئذٍ مَنْ لم يتمَّ مرادُهُ منهما ممنوعاً عن إيقاع مراده .

وزعم بعضُ القدرية : أن التمانع يقعُ في الفعلين المقدورينِ لقادرين ؛ بأن يفعل أحدهما مقدورَهُ في محلٍّ يمتنعُ به القادرُ الآخر عن إيقاع مقدوره فيه ، ويلزمُهم على هٰذا الأصل : أن يكون الباريُّ سبحانه ممنوعاً عن فعل السكون في محلٍّ قدَّرَهُ فعلُ غيرِهِ عندهم فيه حركةً[1] ، وهٰذا فاسدٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ[2] .

والشرطُ الثالث : أن الحيَّينِ القادرين المتصرِّفين بإرادتينِ لا يستحيلُ منهما أن يريد أحدُهما ما يكرهُهُ الآخر ؛ لأن الذي ينفي إرادةَ أحدهما ليس هو النافيَ لإرادة الآخر ؛ لأن الشيئين لا يتضادَّانِ في محلَّين ، ولولا جوازُ اختلاف المريدَينِ في المراد لما صحَّ التمانع بينهما .

والشرطُ الرابع : أن التمانعَ بين القادرينِ لا يصحُّ إلا بعد أن يكون محلُّ

---

(١) كذا العبارة في جميع النسخ ، ولو قال : (قدره غيره) بدل (قدره فعل غيره) لكان أوضح .

(٢) قال إمام الحرمين في « الشامل » (ص٣٥٧) : (لا يُتصوَّرُ التمانع بين المحدَثينِ ، ولا يُتصوَّرُ من أحدهما منعُ الثاني) ، فوقوفُ الواحد منَّا في محلٍّ يمنع منه وقوفَ الآخر.. ليس تمانعاً ؛ لأن مقدور الأول في محلٍّ ، ومقدور الثاني في محلٍّ آخر ، ولا تمانع عندنا إلا في المحل الواحد .

وقد نصَّ المعتزلة علىٰ أنه تعالىٰ قد يريد ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر علىٰ ما لا يريده ، ثم إن دلالة التمانع عندهم كما رأيت فاسدة . انظر « الانتصار في الرد على المعتزلة » (٢/ ٣٣٤) .

فعلهما واحداً ، لولا ذلك لصحَّ من أحدهما أن يوقعَ في محلٍّ فعلاً ، ويوقعَ الآخرُ خلافَهُ في محلٍّ آخر ؛ لأنَّ المتضادين لا يتضادانِ في محلَّينِ ؛ كالسواد والبياضِ في محلَّين[1] .

والشرطُ الخامس : العلمُ بأن إرادة أحدهما يجب أن تكونَ بحيث لا يصحُّ وجود إرادة الآخر فيه ؛ إذ لو كان محلُّ إرادتيهما واحداً لوجبَ أن يصيرا جميعاً مريدَينِ بإرادة واحدة ، ولم يختلفا حينئذٍ في المراد ؛ لوجوب كون كلٍّ واحد مريداً لما يريدُهُ الآخر بإرادته .

والشرطُ السادس : العلمُ بأن إرادةَ كلٍّ واحد منهما يجبُ أن تكون غيرَ مراده ؛ لأنه لو كانت الإرادةُ هي المرادَ لكان كلَّما أراد أحدُهما شيئاً حصل مرادُهُ في حال كونه مريداً ، ولم يصرْ ممنوعاً عن مراده بحال .

والشرطُ السابع : العلمُ بأن المتمانعينِ يجبُ أن تكون إرادةُ كلٍّ واحد منهما قبل مراده ؛ لأن إرادتَهُ لو حصلت مع مراده لما صحَّ منعُهُ عن مراده ؛ لأن الحيَّ لا يكون ممنوعاً من فعل ما قد وُجِدَ ، ولا يقعُ التمانعُ بين المتمانعينِ في المراد ممنوعاً عن إتمام مرادِهِ عاجزاً عنه ، والعاجزُ لا يجوزُ أن يكون قديماً .

والدليلُ على استحالة وجود قديم عاجز : أن الفاعل القديمَ القادر قد وجبَ حصولُهُ بدلالة الحوادثِ عليه ، فلو صحَّ كونُ قديم عاجزٍ معه ـ وقد صحَّ من أصلنا : أن القادر يكون قادراً بقدرة والعاجزَ يكون عاجزاً بعجز ـ لوجبَ أن يكون اختصاصُ أحدهما بالقدرة والآخرِ بالعجز بعد استوائهما في

---

(١) انظر « الشامل » لإمام الحرمين (ص٣٥٦) .

الوجودِ والقدم والحياةِ والقيام بالنفس وسائرِ الأوصاف التي استحقَّاها لأنفسهما . . بمخصِّص خصَّصَهما أو خصَّ أحدَهما بإحدى الصفتين ، وذلك يقتضي قيامَ معنىً حادثٍ بأحدهما ، وأن يكون محدِثُ الحوادث محدَثاً غيرَ قديم .

فهٰذا وجهُ بيان دلالة التمانعِ على التوحيد(١) .

[الردُّ علىٰ مَنِ ادَّعىٰ تعدُّدَ الآلهةِ]

[الردُّ على الثنويَّةِ]

فأما الثنويةُ المضيفة إيقاعَ الحوادث إلى النور والظلمة فيقالُ لهم : لِمَ زعمتم أن تركيبَ الأجسام من نور وظلمة قديمينِ ؟ وما أنكرتم أن الأجسام جنسٌ واحد ، والنورَ والظلمة عرضان حادثانِ في الأجسام ؟

ويقالُ لهم : لو كان النور والظلمة جسمينِ فما أنكرتم أنهما محدثانِ ؛ لأنهما لا يخلوانِ من الاجتماعِ والافتراق ، والحركةِ والسكون ، وسائرِ الأعراض الحادثة ؟ فلا تخلو من الحوادث ولا تسبقُها ، فتكون محدثةً مثلها(٢) .

ويقال لهم : إذا كان النورُ من طبعه التصاعدُ ، وكانت الظلمةُ ثقيلةً تَسفُلُ أبداً . . فكيف امتزجا وكان من الواجب ألا يزدادا إلا بعداً ؟ !(٣) .

---

(١) انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٢٨ـ ١٣١) .

(٢) والأليق بالسياق أن يقال : (فلا يخلوان ، ولا يسبقانها فيكونان محدثينِ) .

(٣) انظر « التوحيد » للإمام الماتريدي (ص١٥٧) .

وقد استدلَّتِ الثنويةُ علىٰ أن الأشياء مركبةٌ من نور وظلمة بأن قالت : وجدنا الأجسامَ علىٰ ضربين : أحدُهما : ذو ظلٍّ ، والآخرُ : لا ظلَّ له ، فما له ظلٌّ من جنس الظلمة الساترة ، وإذا طرحَتْ ظلّاً فقد نفت النورَ ، ولا ينفي النورَ إلا ضدُّهُ ، وما ليس له ظلٌّ فهو من جنس النور ، وإذا أشرقَ نفى الظلمةَ ، والنورُ لا ينفي ما يكون من جنسه ، وإنما ينفي ما هو ضدُّهُ .

فيقالُ لهم : يلزمُكم علىٰ هـٰذا الاعتلالِ أن تكون الأجسام كلُّها من جنس الظلمة إلا الشمسَ والقمر ؛ لأن ما سواهما [من] ذواتِ الأظلال تنفي النور ، فإن امتنعوا من ذلك نقضوا اعتلالَهم ، وإن أجابوا إليه بطل قولُهم : (وإن ذواتِ الأظلال من الأجسام مركبةٌ من نور وظلمة) .

واستدلُّوا أيضاً بأن قالوا : إن جميعَ ما في العالم المحسوسِ لا يخلو من أن يكون نافعاً أو ضارّاً ، فلا بدَّ من أن يكون لكلٍّ واحد منهما أصلٌ غيرُ أصل الآخر ، وأن يكون لكلِّ واحد من الخير والشرِّ فاعلٌ غيرُ فاعل الآخر ، ولا يجوزُ أن يقعَ من الجوهر الواحد خيرٌ وشرٌّ وحكمة وسَفَهٌ ؛ كما لا يقعُ من النار تسخين وتبريد ، ولا من الثلج تسخينٌ وتبريد .

فيقال لهم : انفصلوا ممَّنْ زعمَ أن النور لا يصحُّ منه ممازجةٌ وتباين ، ولا حركة وسكون ، وكذلك من الظلمة ؛ لأنه لا يصحُّ وقوعُ الضدين من جوهر واحد ؛ كما لا يقعُ من النار تسخين وتبريد .

فإن قالوا : قد وجدنا الجسمَ يتحرَّكُ مرَّةً ويسكن أخرىٰ .

قيل : قد وجدنا الحيَّ يصدقُ مرَّةً ويكذب أخرىٰ ، ويعدلُ تارة ويجور أخرىٰ .

ويقال لهم : قد وجدنا النار تحُلُّ وتعقِدُ ؛ لأنها تحُلُّ الجَمْدَ وتعقِدُ البيض ، ووجدنا الدواء ينفعُ في شيءٍ ويضرُّ في غيره ، فقد صحَّ ظهورُ الخير والشرِّ والنفع والضرِّ من أصلٍ واحد ، وصحَّ وجودُ ضدَّينِ من أصل واحد .

واستدلَّتِ الديصانية علىٰ دعواها أن النور حيٌّ فاعل بالاختيار ، وأن الظلمة مواتٌ تفعل بالطبع . . بأن قالت : إن الظلمة ضدُّ النور ، فإذا كان النور حيّاً وجبَ أن يكون ضدُّها مواتاً .

فيقال لهم : ومن سلَّمَ لكم أن النور حيٌّ حتىٰ تبنوا عليه دعواكم أن الظلام موات ؟ وإن سُلِّمَ لكم حياةُ النور فلِمَ يجب أن يكون الظلامُ مواتاً ؟

فإن قالوا : لأنه ضدُّ النور .

فيقال لهم : فقولوا : إنه محدَثٌ ، وإنه لا يقومُ بنفسه ؛ لأنه ضدُّ النور الذي هو عندهم قديمٌ قائم بنفسه[1] .

فإن قلتم : إنهما مع تضادِّهما قديمان قائمانِ بأنفسهما . . فقولوا أيضاً : إنهما مع تضادِّهما حيَّانِ مختاران كما قالت المانويةُ منكم .

ويقال للمرقيونيةِ : أخبرونا عن الأصل الثالث المتوسِّطِ بين النور والظلمة عندكم[2] : ما طبعُهُ ؟ وما فعلُهُ ؟

فإن قالوا : هو خيرٌ كلُّهُ .

قيل : فلِمَ صارَ دون النور ؟!

---

(1) انظر (٣/ ٢٧٥) .

(2) الذي سمَّوه بالهمامة والمعدل . انظر (٣/ ٢٧٧) تعليقاً .

وإن قالوا : إنه شرٌّ كلُّهُ . . فلم صارَ فوق الظلمة ؟!

وإن قالوا : إنه يفعلُ الخير والشرَّ معاً .

قيل : فلِمَ أثبتم أصلينِ أحدُهما يفعل الخيرَ والآخرُ يفعل الشرَّ ؟! فهلا نسبتم الأفعال كلَّها خيرها وشرَّها إلىٰ صانع واحدٍ كما قاله الموحِّدون ؟!

وقد سئلت الثنوية عن جانٍ تابَ واعتذرَ من جنايته ، وقال : أنا الذي جنيتُ وتبتُ ، فقالوا لهم : من هٰذا التائبُ المعتذر ؟

فإن قالوا : (هو النورُ) لزمَهم أن يكون [كاذباً ، وإن][1] قالوا : (هو الظلمة) لزمَهم أن يكون صادقاً ، وفي هٰذا نقضُ قولهم : إن الكذبَ لا يقعُ من النور ، والصدقَ لا يقعُ من الظلمة[2] .

وسئلوا أيضاً عن قائل قال : (أنا ظلامٌ وأنا شريرٌ كاذبٌ ظالم) ممَّ هو ؟

فإنْ زعموا أنه النور . . أضافوا إليه الكذب ، وإن زعموا أنه الظلمة . . أضافوا إليها [الصدق] ، وهٰذا خلافُ قولهم[3] .

[الردُّ على المجوسِ]

وأما المجوس فيقال لهم : قد زعمتم أن بعضَ الإلـٰه صارَ ظلاماً وعقوبةً تولَّدَ منها شيطانٌ ، فإذا جاز عندكم أن يصيرَ بعضُهُ عقوبة وظلاماً فلِمَ

---

(1) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (صادقاً ، وفي هٰذا نقض قولهم : إن الكذب لا يقع من النور) .
(2) انظر « أصول الدين » للمصنف (ص٨٦) .
(3) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٣٢٩) .

لا يجوزُ أن يصير [جميعُهُ] ظلاماً حتىٰ ينقلب الإلـٰهُ ظُلمةً ويصير شريراً ؟!(١) .

ويقال لهم : إذا أمكن أن يصير بعضُ النور علىٰ وصف يتولَّدُ منه نورٌ يكون ضدَّهُ ومنازعَهُ(٢) .

ويقال لهم : إنكم تنسبون الآلامَ والمضارَّ إلىٰ فعل الشيطان ، ثم لا تمتنعون مع هـٰذا من قتل كثيرٍ من الحيوانات وأكل لحومِها ، ولا تفرِّقون من قتل الحيوان بين ما هو من فعل الشيطان عندَكم وبين ما هو من جعل الإلـٰهِ وخلقِهِ ؛ لقتلكم السباعَ والحيَّاتِ والعقاربَ ؛ لأنها من فعل الشيطان عندكم ، وقتلِكم معها الأنعامَ التي اتفقنا معكم علىٰ أنها من خلْقِ الإلـٰهِ تعالىٰ ، وترون صيدَ الطير وقتلَها وأكلها ، وإذا حَسُنَ هـٰذا منكم فهلا استحسنتم من الإلـٰه سبحانه أن يؤلمَ الحيوانَ ويمرضَهُ ويرسلَ عليه الأسبابَ التي تهلكُهُ ، كما استحسنتم ذلك من أفعالكم ؟!

وقد استحسنتم من ملوككم معاقبةَ اللصوصِ وأهلِ الجرائم بالضرب والقطعِ والقتل ، فإن كان الإلـٰهُ قد أمرَهم بذلك فهلا جازَ منه أن يفعلَ مثلَهُ ؛ لأن ما جاز الأمرُ به كان حسناً ، وإن كان قد نهىٰ عن ذلك فإنَّ فعلَهُ معصيةٌ(٣) ، ولزمكم تفسيقُ من فعلَ ذلك .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (جميعها) .

(٢) كذا العبارة في جميع النسخ ، ويظهر أنه قد ألمَّ بها سقط أذهب معناها ، ولعل المعنىٰ : كيف أمكن أن يصير بعضُ النور علىٰ وصف يتولَّدُ منه شرٌّ يكون ضدَّهُ ومنازعه ؟!

(٣) يعني : فعْلَ الضرب والقتل والقطع، أو تكون العبارة : (فإن فعلهم معصية) ، ويعود الضمير على الملوك .

ويقال لهم : إذا أضفتم فعلَ الأجساد الضارَّةِ إلى الشيطان لزمَكم إضافةُ خلْقِ أرواحها أيضاً إليه ؛ لأنَّ أجسادَها لا تعملُ الشرَّ مع فقد أرواحِها ، وإن كان النورُ هو الخالقَ للأرواح فهو الفاعلُ لأسباب الفساد .

فإن قالوا : إن الإلـٰهَ خلقَ الأرواحَ ، ثم ركَّبَها الشيطانُ في الأجساد .

قيل لهم : إن كان هـٰذا الجواب صحيحاً فهلا قلتم : إن الإلـٰه خلقَ الأرواح مفردةً والأجسادَ مفردة ، ثم ركَّبَهما الشيطانُ ، فتولَّدَ من تركيبه الشرور ؟!

[ويقالُ] لهم(١) : هل حدثَ الشيطانُ من فكرة الإلـٰه بقصدٍ أو بسهو ؟

فإن قالوا : بقصدٍ وإرادة . . وصفوهُ بإرادةِ الشرور .

وإن قالوا : بسهوٍ . . **قيل** : إذا جاز عليه السهوُ مرَّةً فلِمَ لا يجوزُ أن يسهوَ ألفَ مرة ، ويتولَّدَ من كلِّ سهو وفكرة منه شيطانٌ آخرُ مثلَ الشيطان الأول أو شرّاً منه ؟!

ويقال لهم في دعواهم : أن الشيطان حاربَ الله ثلاثةَ آلاف سنة ، وأنه هادنَهُ وصالحه(٢) : إن جازَ هـٰذا فلِمَ لا يجوزُ أن يحاربَهُ وأن يغلبه مراراً كثيرةً .

قيل لهم في صلحهما : إذا صح الغدر والنكث من الشيطان فما يؤمنُكم أنه إلى الساعة قد غدر ونكثَ ، وأنه ظفرَ بالإلـٰه وقتلَهُ ؟!

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (يقال) .

(٢) قال الإمام الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (ص٨٧) : (هـٰذا الكلام غيرُ لائق بالعقلاء ، لـٰكن المجوس متفقون على ذلك) .

[الردُّ على الصابئةِ]

وأما الصابئةُ الذين نسبوا وقوعَ الحوادث في العالم إلىٰ تدبير الفلكِ والكواكب السبعةِ . . فيقال لهم : إذا كان الفلكُ وما فيه من الكواكب يفعلون الأعمارَ والأرزاق والألوانَ والطعوم والروائحَ . . فما أنكرتم أنها تخترعُ الأجسامَ ؟

فإن قالوا بذلك أبطلوا قولَهم بإثبات صانعٍ قديم .

وإن امتنعوا منه فلا فرقَ بين اختراعِ الأجسام وبين اختراعِ الألوان والطعوم والروائح والأعمار والأرزاق .

ويقالُ لهم : إذا زعمتم أن المشتريَ والزُّهَرَةَ من الملائكة ؛ لأنهما سعدانِ يدلَّانِ على السعادة والخير . . فهلا زعمتم أن [زُحَلَ] والمِرِّيخ شيطانانِ(١) ؛ لأنهما عندكم نحسانِ يدلَّانِ على النحوس والشرور .

[الردُّ على النصارىٰ]

وأما النصارىٰ فيقال لهم : لم وصفتم المسيحَ عليه السلام بصفةٍ إلـٰهيّة ؟

فإن قالوا : لأنه ولدَ من غير أبٍ . . [فيلزمهم] علىٰ هـٰذا أن يكون آدمُ عليه السلام أحقَّ منه بهـٰذه الصفة(٢) ؛ لأنه لم يولدْ من أمٍّ ولا أب ، وحواءُ

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (زحلاً) ، وتقدم أنه ممنوع من الصرف .

(٢) قال سبحانه وتعالىٰ : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران : ٥٩] ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فيلزمكم) .

كانت بلا أمٍّ ، فهل لها حظٌّ في الإلـٰهية ؟ ![1] .

ويقال لهم : إنا وجدنا حيواناتٍ متناسلةً من ذكور وإناث ، ومن جنسهم ما يوجدُ ابتداءً من غير أبٍ ولا أمٍّ ؛ كالضفادع تتناسلُ في الماء ، ثم إنَّ المطر إذا وقعَ في وَهْدةٍ من الأرض ودام أياماً ظهرَتْ فيها الضفادعُ من غير تناسل ، ولا يجبُ بذلك أن تكون تلك الضفادعُ من غير جنسِ ما يتناسلُ منها ، وكذلك العقاربُ توجد تحت الآجرِّ من دقاق التبن في الأرض النديَّةِ وهي من جنسِ ما تناسل منها ، ووجدنا فأرةً تُخلقُ من الطين بلا أبٍ ولا أمٍّ وهي من جنس الفأرِ المتناسل ، ووجدنا حيَّةً تخرجُ من الكمأة العفنةِ وهي من جنس المتناسلة لا فضلَ لها علىٰ جنسها[2] ؛ **فما أنكرتم أيضاً** : أن المسيحَ عليه السلام وإن وُلِدَ بلا أبٍ فإنه من جنس الناسِ المتناسلين ؛ لمشاركته إيَّاهم في الصورة والتركيبِ وسائر الصفات الدالَّةِ علىٰ حدوث

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٢٢) ، وفيه : (لأنها خلقت من ضلع آدم من غير ذكر ولا أنثىٰ) .

(٢) لا خلافَ عند أهل الحقِّ أنه ما من حادثٍ إلا وهو مخلوق من غير واسطة من قبله سبحانه وتعالىٰ ؛ فلا افتقارَ إلىٰ مادة ولا إلىٰ آلة ، غير أن سنَّتَهُ سبحانه في ظهور خلقه جرت علىٰ عاداتٍ لا تتخلَّف إلا لحكمة ، ومن جملتها : أن الحيوانات خلقها الله ابتداءً ، ثم جعل نسلَها منها ظهوراً ؛ كخلق الإنسان ابتداءً من طين ، ثم جعل سبحانه نسلَهُ من سلالة من ماء مهين .

وما ذكره الإمام المصنف هو باعتبار مشاهداتٍ عابرة ، أو أخبارٍ سائرة ، حكى الجاحظ كثيراً منها في كتابه « الحيوان » ، والمصنف قد أفاد منه ، ولو شاء سبحانه وتعالىٰ لكانت بغير مين ، إلا أننا نعلم يقيناً اليوم أن لهـٰذه المذكورات أسباباً عادية في ظهورها لم تعدْ خافية ، مع أن ما ذكره المصنف جائزٌ عقلاً ، وما حكاه عن الفرق المنحرفة محالٌ عقلاً ، فالخطبُ يسير .

الناس وسائرِ الأجسام ، مع ولادته من امرأةٍ محدَثةٍ مخلوقة سابقةٍ له في الولادة ؟!

وإن قالوا : إنما كان عيسىٰ إلـٰهاً لأنه أحيا الموتىٰ .

قيل : فإبراهيمُ صلواتُ الله عليه أحيا الطيورَ التي ذبحَها ، وجعل علىٰ كلِّ جبل منهنَّ جزءاً ، ثم دعاها فأتينَهُ سعياً[1] ، وكذلك حِزْقِيلُ أحيا أهلَ مقبرة[2] ، فيلزمُكم على اعتلالكم أن يكون إبراهيمُ وحزقيلُ إلـٰهينِ .

وأنتم تزعمون أنه كان في الحواريين من تلامذة عيسىٰ عليه السلام من طُلِبَ منه إحياءُ الموتىٰ ، فأحيا بعضَ الموتىٰ ، فهلا كانت تلامذةُ المسيحِ آلهةً .

فإن قالوا : إن هـٰؤلاء دعَوا إلـٰهَهم وسألوه إحياءَ الموتىٰ ، فأجابَهم عند دعائهم .

قيل : فما أنكرتم أن المسيحَ عليه السلام طلبَ من إلـٰههِ إحياءَ الموتىٰ ، وهـٰكذا كانت قصَّتُهُ في إحياء الموتىٰ ؟

---

(١) قال سبحانه : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة : ٢٦٠] .

(٢) انظر « سفر حزقيال » (٣٧/ ١ـ١٠) ، وقد قال الإمام الماتريدي في « التوحيد » (ص ٢١١) : (فإن قيل : استحقَّ ذلك بإحياء الموتىٰ لا غير . . قيل : قد أحيا حزقيل إنساناً) .

وخبر هـٰذه المقبرة قيل : إنه المقصود بقوله جلَّ وعزَّ : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَـٰهُمْ ﴾ [البقرة : ٢٤٣] . انظر « تفسير الطبري » (٥/ ٢٦٧) .

فإن قالوا : إن المسيح نزلَ من السماء ، وتدرَّعَ جسداً ، ثم عرجَ إلى السماء ، ولا يقدرُ على الصعود إلى السماء والنزولِ منها إلا إلـٰهُ العالم .

قيل : ومن سلَّمَ لكم أنه نزلَ من السماء وتدرَّعَ جسداً ؟! وهل نوزعتم إلا في هـٰذا ؟! علىٰ أنكم إن أقررتم بالملائكةِ ونزولِها وصعودِها لزمَكم القولُ بأنها آلهةٌ علىٰ حكمِ اعتلالكم ، وإن لم تقرُّوا بالملائكة فقد أقررتم بأن الله سبحانه يقدرُ علىٰ أن يخلقَ في السماء إنساناً وينزلَهُ إلى الأرض ، ولا يكونَ مع ذلك إلـٰهاً ولا نبيّاً ، فليس إذاً في نزول المسيحِ عليه السلام من السماء دليلٌ علىٰ دعواكم فيه .

ويقال لهم : إذا أقررتم أن الأبَ لم يزل ، وأن الأب لم يسبقِ الابنَ ، والابنَ لن يتأخَّرَ عنه . . فما جعل الابنَ بأن يكون ابناً أولىٰ من الأب ؟! وما جعل الأبَ باسم الأبوَّةِ أولىٰ من الابن ؟! ومن شرطِ الأبِ تقدُّمُهُ على الابن ، ومن شرط الابن تأخُّرُهُ عن الأب ، فإذا لم يتقدَّمْ أحدُهما ولم يتأخَّرِ الآخرُ لم يكن أحدُهما بالأبوَّةِ ولا بالبنوَّةِ أولىٰ من الآخر .

ويقال لهم : لِمَ قلتم : إن كلمةَ الله اتَّحدَتْ بجسد المسيح دون جسدِ موسىٰ وإبراهيمَ وغيرِهما من الأنبياء ؟

فإن قالوا : لأجل ما ظهرَ علىٰ يدِ عيسىٰ من المعجزات التي لا يقدرُ الناسُ على اختراع أمثالها ؛ من إحياء الموتىٰ ، وإبراء الأكمه والأبرص ، والمشي على الماء ، ونحوِ ذلك .

قيل : قد ظهرَتِ المعجزاتُ علىٰ يد إبراهيمَ وموسىٰ ؛ فإن النارَ لم تُحرِقْ إبراهيم وهي محرقةٌ لغيره من الناس ، وفلق موسى البحرَ ، وقلب

العصا حيَّةً ، وأخرج اليد [بيضاءَ] من غير سُوء[1] ، وأظهر الطوفانَ والقمَّلَ والضفادع وغيرَها من الآيات ، فيجبُ على اعتلالكم أن يكون هٰؤلاء الأنبياء آلهةً ، وأن تكون الكلمةُ متَّحدةً بهم[2] .

فإن قالوا : إن موسىٰ لم يخترعْ هٰذه الآياتِ ، إنما دعا اللهَ فيها فأظهرَها له .

قيل : فما أنكرتم من مثل ذلك في المسيحِ عليه السلام ؟

فإن قالوا : قولنا : (مسيحٌ) اسم لمعنيين : أحدُهما : لاهوتٌ هو الإلـٰه ، والآخرُ : ناسوتٌ هو الإنسان ؛ فما كان من تضرُّعٍ ودعاء منه فهو من الناسوتِ ، وما كان من إظهار معجِزٍ فهو من اللاهوتِ .

قيل : فما أنكرتم أن موسىٰ كان كذلك ؛ فما كان من دعائه فمِنْ ناسوتِهِ ، وما كان من معجزاته فمِنْ لاهوتِهِ ؟

فإن قالوا : إنما قلنا : (إن المسيح إلـٰهٌ) لأن الله عزَّ وجلَّ سمَّاهُ بذلك ، وقال في كتابه : (إن العذراء تلدُ ابناً ويُدعى اسمُهُ إلـٰهاً)[3] .

قيل : لم يقل : (إنه إلـٰهٌ) ، وإنما أخبر أنه يدعىٰ باسم الإلـٰه ؛ لعلمِهِ بأن قوماً يدعونَهُ بهٰذا الاسم .

فإن قالوا : إنما سميناه إلـٰهاً لأنه قال في « الإنجيل » : (أنا

---

(1) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (البيضاء) .
(2) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١١٩) .
(3) انظر « سفر إشعياء » (٧/ ١٤) ، و« إنجيل متَّىٰ » (١/ ٢٣) ، ولفظه : (هو ذا العذراء تحبلُ وتلدُ ابناً ، ويدعون اسمه عمانوئيل ، الذي تفسيره : الله معنا) .

وأبي واحدٌ)[1] ، و(من رآني فقد رأىٰ أبي)[2] .

قيل : ما أنكرتم أنه أراد بأبيه آدمَ عليه السلام ؛ لأن كلَّ واحد منهما لا أبَ له ، وإن كان آدمُ أباه من جهة أمِّهِ ؟

وقوله : (من رآني فقد رأىٰ أبي) ؛ أي : من علم وجودي بلا أبٍ فكأنه رأىٰ وجودَ آدمَ بلا أبٍ ولا أمٍّ ، ولو كان أراد بالأبِ الإلـٰهَ سبحانه ، وأشار إلىٰ أنه الأبُ الإلـٰهُ . . لوجبَ أن يكون القتلُ والصلب عندهم قد حلَّ بالأب كما حلَّ بالابن ، وأن يكون الحملُ والولادة بالأبِ كما هما بالابن[3] .

وإن قالوا : إنه قد قال في « الإنجيل » : (أنا قبل إبراهيمَ)[4] ، وهو إنسانٌ من ولد إبراهيم ، فعلمنا أنه أرادَ أنه قبلَهُ بلاهوته ، وإن كان ابنَهُ بناسوته .

قيل : ما أنكرتم أن معنىٰ هـٰذه الكلمةِ : أنه قبل إبراهيمَ في البعثة في المحشر ؛ لأنه ينزلُ من السماء قبل الحشر والنشر ؟[5] .

---

(١) انظر « إنجيل يوحنا » (١٠/ ٣٠) .
(٢) انظر « إنجيل يوحنا » (١٤/ ٩) .
(٣) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٢٣) .
(٤) انظر « إنجيل يوحنا » (٨/ ٥٨) ، وعبارته : (الحقَّ الحقَّ أقول لكم : قبل أن يكون إبراهيم أنا كائنٌ) .
(٥) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٢٤) ، ومن احتمالاته على التسليم به : تقدُّم تشريعاته علىٰ لسان بعض الرسل قبله ، أو أنه مكتوب عند الله ومعروف من قبل الملائكة .

ذكرُ الكلامِ عليهم في الأقانيمِ

يقال لهم : لِمَ زعمتم أن الله ثلاثةُ أقانيمَ دون أن تزعموا أنه أربعةُ أقانيمَ أو عشرةٌ أو أكثرُ ؟

فإن قالوا : لأنه قد ثبتَ أنه موجودٌ وحيٌّ وعالم ، فوجب أن يكونَ ثلاثةَ أقانيمَ ؛ موجودٌ ، وعلمٌ ، وحياةٌ .

قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون أربعةَ أقانيمَ ؛ لأنه موجودٌ حيٌّ عالمٌ قادرٌ ؛ لأن القادرَ مَنْ له قدرةٌ ، فيجب أن تكون قدرتُهُ أقنوماً رابعاً ؟[١] .

فإن قالوا : القدرةُ هي الحياةُ ، فهما أقنومٌ واحد .

قيل : فما أنكرتم أن يكون العلمُ هو الحياةَ ، فيكون الإلـٰهُ أقنومينِ ؟[٢] .

فإن قالوا : قد ينقصُ العلمُ ويزيد ، ويوجدُ ويعدم ، والحياةُ بحالها ، فوجب أن العلمَ ليس من الحياة في شيء .

قيل : وكذلك قد تنقص القدرةُ وتزيد ، وتوجد وتعدم ، والحياةُ بحالِها ، فلا تكون القدرةُ من معنى الحياة في شيءٍ[٣] .

فإن قالوا : قد يبطل العلمُ جملةً في حال النوم والغشيةِ والإنسانُ حيٌّ .

---

(١) فعلَّةُ التخصيص لا تصحُّ . انظر « تمهيد الأوائل » (ص٩٨) .

(٢) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٩٨) .

(٣) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٩٨) .

قيل : وقد تبطل القدرةُ عن الإنسان جملةً ، حتىٰ لا يقدرُ علىٰ تحريكٍ ولا إيماء بوجهٍ وهو حيٌّ[1] .

ويقالُ لهم : ما أنكرتم أن الأقانيمَ عشرةٌ أو أكثرُ ؛ لأنا نقول : إن الإلـٰهَ سبحانه موجودٌ وحيٌّ وعالمٌ وقادرٌ ومريدٌ وسميعٌ وبصيرٌ ومتكلِّمٌ ، ولا يكونُ الموجود علىٰ هـٰذه الأوصافِ إلا بوجودِ حياةٍ وعلم وقدرةٍ وإرادة وسمعٍ وبصر وكلام ؟

فإن قالوا : الكلامُ والإرادة فعلٌ من أفعال المتكلِّم المريد .

قيل : العلم أيضاً قد يكون فعلاً من أفعال العالم[2] .

فإن قالوا : قد يعلمُ بالعلم مَنْ لم يفعله .

قيل : وقد يريدُ [بالإرادة] ويتكلَّمُ بالكلام من لم يفعلْهما[3] .

فإن قالوا : هو حيٌّ بنفسه ، ويصحُّ علمُهُ بنفسه ووجود نفسِهِ[4] ، فهـٰذه الأوصافُ الثلاثة راجعةٌ إلىٰ نفسه ، فصحَّ كونُها أقانيمَ ، وسائرُ صفاته بعد ذلك متعلِّقةٌ بأغيارِهِ ، فلم تكن أقانيمَ .

قيل : فهو قديمٌ بنفسه ، فقولوا : إن قدمَهُ أقنومٌ رابع له ، وكذلك هو جوهرٌ بنفسه[5] ، فكونُهُ كذلك يجبُ أن يكون أقنوماً خامساً[6] .

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٩٩) .

(٢) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٩٩) .

(٣) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٩٩) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الإرادة) .

(٤) كذا العبارة في جميع النسخ ، وقد تكون (وموجودٌ بنفسه) بدل (ووجود نفسه) .

(٥) يعني : عندكم .

(٦) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٠٠) .

ويقال لهم : أخبرونا عن الجوهر العامِّ الجامعِ للأقانيم عندَكم : أهو تلك الأقانيمُ أم غيرُها ؟

فإن قالت اليعقوبيةُ والنُّسطوريةُ : ليس الجوهرُ غيرَ الأقانيم .

قيل لهم : أفليس الجوهرُ غيرَ مختلف ، ولا خواصَّ [له] متباينةُ المعنىٰ من حيث كان جوهراً ؟[1] .

فإذا قالوا : بلىٰ .

قيل : أفليس الأقانيمُ مختلفةً من حيث هي خواصُّ متباينةَ المعنىٰ ، ومن حيث إن الابن منها اتَّحدَ بجسد المسيحِ دون الروح والأب ؟

فإذا قالوا : بلىٰ .

قيل : فإذا كان الجوهرُ هو الأقانيمَ ، والجوهرُ غيرَ مختلف في المعنىٰ ، والأقانيمُ مختلفةً في المعنىٰ .. صار المختلفُ غيرَ مختلف ، والمتَّحدُ غيرَ متَّحدٍ[2] .

فإن قالت الملكيةُ وهم الرومُ : إن الجواهرَ غيرُ الأقانيم .

قيل : فإذا كان الجوهرُ إلـٰهاً ، والأقانيم الثلاثةُ آلهةً والجوهرُ غيرَها .. فالإلـٰهُ إذاً أربعةٌ ، وهـٰذا نقضُ القول بالتثليث .

---

(١) وعبارة القاضي الباقلاني في « تمهيد الأوائل » (ص١٠١) : (أفليس الجوهر غير مختلف من حيث كان جوهراً ، ومن حيث لم يكن معدوداً ، ومن حيث لم تكن له خواصُّ متباينة المعنىٰ ؟) .

(٢) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٠٠ـ١٠٢) .

ويقال للملكية أيضاً : إذا قلتم : (إن الجوهر غيرُ الأقانيم) فهل هو مثلُها أو خلافها ؟

فإن قالوا : (مثلُها) لزمَهم أن يكون الجوهر ابناً من حيث أشبهَ الابنَ ، وأباً وروحاً من حيث أشبهَ كلَّ واحد منهما ، وأن يكون الأبُ كالابن ؛ لأن كلَّ واحد منهما مثلُ الجوهر .

فإن قالوا : هو خلافُها .

قيل : فإذا كان هو إلـٰهاً فخلافُهُ لا يكونُ إلـٰهاً[١] .

فإن قالوا : قد قلتم أنتم في صفات الله : إنها لا توافقُهُ ولا تخالفه[٢] ، وكذلك نقول : إن الجوهر ليس مثلَ الأقانيم ولا خلافَها .

قيل : إنما منعنا لفظَ الخلاف فيها ومعناها فيها صحيحٌ ؛ لأن حقيقةَ المختلفين ما لا يسدُّ أحدُهما مسدَّ الآخر[٣] ، وصفاتِ الإلـٰه لا تسدُّ مسدَّهُ ؛ فلذلك لم نقل في صفاته : (إنها آلهة) ، وقد قلتم : (إن الأقانيم إلـٰهٌ) ، ولم نقل : (إن الصفاتِ إلـٰهٌ) .

فبانَ الفرقُ بيننا وبينكم من هـٰذا الوجه ، ومن وجه آخر ؛ وهو أن الإلـٰه قائمٌ بنفسه ، وصفاتِهِ لا تقومُ بأنفسها ، وكلُّ أقنوم عندكم قائمٌ بنفسه كما أن الإلـٰه قائمٌ بنفسه ، ولولا قيامُ كلِّ أقنوم بنفسه عندكم ما نزلَ واحد منها من السماء ليتَّحدَ بجسد المسيح ، ثم فارقَهُ ورجعَ إلىٰ عند الأب[٤] .

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٠٢) .

(٢) بمعنىٰ : أنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

(٣) انظر (١/ ٣٠٤) .

(٤) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٠٥) .

ذكرُ الكلامِ عليهم في معنى الاتحادِ الذي ادَّعَوهُ

أما من زعم منهم : أن معنى الاتحاد : هو ظهورُ الابن في الجسد ظهورَ الوجه في المرآة والنقشِ في المطبوع ، من غير حلولِ الوجه في المرآة ، ومن غير انتقالِ النقشِ إلى الشيء . . فلا معنىٰ لقوله ؛ لأن الوجهَ ليس يظهرُ في المرآة ، ولا ينتقلُ إليها ، ولا فيها صورةُ مثلِهِ ، بل يدركُ الإنسانُ وجهَهُ عند مقابلة المرآةِ والشيءِ الصقيل برؤيةٍ يخلقُها الله عزَّ وجلَّ في عينِهِ عند مقابلة الصقيل علىٰ جَرْيِ العادة[1] ، ويصحُّ ألا يدركَهُ مع صحَّةِ الحاسَّةِ ووجودِ المقابلةِ عند نقض العادة[2] .

وقد قال قومٌ : إن الذي يراه في المرآة مثالٌ له ، وهو غيرُهُ .

وقال آخرون : إنه يرىٰ نفسَهُ بانعكاس شعاعِ البصر منها إليه .

وقال آخرون : إن ذلك تخييلٌ ، وليست برؤيةٍ على الحقيقة .

وكلٌّ واحدٍ من هـٰذه الأقوال خلافُ قول النصارىٰ في الاتحاد ، فبطلَ تشبيهُهم به .

وأما ظهورُ النقشِ في المطبوع : فقد غَلِطوا فيه ؛ لأنَّ النقشَ الذي على

---

(١) إذ المرآة والشيءُ الصقيل لا يزيدُ عادةً علىٰ ردِّ عينِ الشعاع المرئي المنعكس من المنظور إليه ، علىٰ أن الرؤية إنما هي بعد العين سيَّالةٌ عصبية يفسِّرُها الدماغ ، ولو شاء سبحانه لخلقها من غير شعاع ولا مقابلة كما ذكر الإمام المصنف ، وهـٰذا شيء تظاهرت عليه العلوم التجريبية اليومَ .

(٢) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٠٨ـ١٠٩) ، و« الاقتصاد في الاعتقاد » (ص١٨٤) .

الشيء المطبوع غيرُ النقش الذي في الطابَع ، وأحدُهما : نقشٌ حُفِرَ ، والآخرُ : نقشٌ ناتئٌ وخارجٌ ، وهٰؤلاء يقولون : إن الظاهرَ في الجسد المتَّحد به غيرُ الابن الذي هو أحدُ الأقانيم(١) .

وأما من زعم منهم : أن الاتحادَ ممازجةُ الكلمة بالجسد واختلاطُها به . . فيقال لهم : إذا جاز أن يكونَ القديمُ مُمازِجاً للجسم الحادث . . [فهل] يجوزُ أن يكونَ مُماسّاً له ومحاذياً له ؟(٢) .

فإن منَعَ . . لم يجد فصلاً .

وإن ركبَهُ راكبٌ منهم . . قيل : إذا جازت عليه المماسَّةُ فهلَّا جازت عليه الحركةُ والسكونُ وهو سابقٌ لها ؟!(٣) وما أنكرتم أن تكونَ سائرُ الأجسام الآن غيرَ خالية من الحوادث وهي سابقةٌ لها ؟! وهٰذا يوجبُ قدمَها ، وذلك خلافُ قولنا وقولكم(٤) .

ويقالُ لليعقوبيّة : إذا جاز أن تتحدَ الكلمةُ التي ليست بلحمٍ ولا دمٍ بالإنسان الذي هو لحمٌ ودمٌ وعصبٌ ، فيصيرَ ما ليس بلحمٍ ودمٍ ـ بل هو خلافُ اللحم والدم ـ لحماً ودماً لنفسه بالاتحاد . . فما أنكرتُم أن يكونَ ما هو قديمٌ وخلافٌ للحوادث لنفسه مُحدَثاً ؛ لأجل اتحاده بالمُحدَث ؟!

فإن فرَّقَ بينهما . . لم يجد إلى الفصل سبيلاً .

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٠٩ـ١١٠) .
(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ولا) بدل (فهل) .
(٣) في جميع النسخ : (والسكون على القديم) بدل (والسكون) .
(٤) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١١٠) .

وإن التزمَها . . يلزمُهُ أن يصيرَ القديمُ لنفسه مُحدَثاً لنفسه ![1] .

وأما من قال من الروم : إن الاتحادَ أن يصيرَ الكثيرُ قليلاً ، و[الاثنان] واحداً[2] .

فيقالُ لهم : إذا جاز أن يُخالِطَ القديمُ [المحدَثَ فيصيرا] واحداً[3] . . [فما أنكرتم أن يتَّحدَ محدَثٌ بمحدَثٍ إذا خالطه ومازجه فيصيرا بذلك واحداً ؟!][4] .

ويقالُ للجميع : إذا كانت الأقانيمُ معانيَ في الأصل ، فكيف اتَّحدَ واحدٌ منها بالإنسان المُحدَثِ حتىٰ صار معه واحداً ، دون أن تكونَ الأقانيمُ في الأصل قد اتَّحدَ بعضُها ببعضٍ فصار أقنوماً واحداً ؟! وكان هـٰذا بالجواز أولىٰ ؟![5] .

ويقالُ لهم : لِمَ اتَّحدَتِ الكلمةُ بالمسيح دون أن تكونَ الكلمةُ اتَّحدَتْ بإبراهيمَ أو بموسىٰ أو غيرهما من الأنبياء عليهم السلام ؟!

فإن قالوا : لِمَا ظهرَ علىٰ عيسىٰ من المعجزات ، فدلَّتْ علىٰ أن كلمةَ الإلـٰه اتَّحدَتْ به .

قيل : يلزمُكم اتحادُ الكلمةِ بموسىٰ ؛ لِمَا ظهرَ عليه من المعجزات .

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١١١) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الاثنين) ، وهو قول جميع النصارىٰ . انظر « تمهيد الأوائل » (ص١١٢) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فيصيران) .

(٤) ما بين المعقوفين ليس في جميع النسخ ، وأثبت من « تمهيد الأوائل » (ص١١٢) .

(٥) وجهُ الأولويَّةِ : الاشتراك بالجنس .

فإن قالوا : إن موسىٰ لم يخترعْ تلك المعجزاتِ ، وإنما أظهرَها الله عزَّ وجلَّ عليه بدعائه .

قيل لهم : ما أنكرتُم مثلَ ذلك في عيسىٰ عليه السلام ؟![1] .

[الردُّ على الطبائعيينَ]

وأما أهلُ الطبائع : فالشبهةُ التي عرضَتْ لهم قولُهم : لم نجد في العالم شيئاً يخلو من أن يكونَ حارّاً أو بارداً أو رَطْباً أو يابساً ، فوجبَ أن يكونَ العالمُ مَبْنيّاً من هٰذه الأصولِ الأربعة .

فيقالُ لهم : بمَ تنفصلون ممَّن زعمَ : أن العالمَ مركَّبٌ من أكثر من أربعة أشياءَ ، وادَّعىٰ بناءَهُ من حرارةٍ وبرودةٍ ، ورطوبةٍ ويُبوسةٍ ، وثقلٍ وخفَّةٍ ، ولونٍ ، ورائحةٍ ، وحياةٍ وموتٍ ، وصوت ؛ لأن الأجسامَ لا تخلو من هٰذه الكيفيَّات كلِّها ، كما لا تخلو من الحرارةِ والبرودةِ والرطوبةِ واليُبوسةِ ؟![2] .

فإن قالوا : إن الكيفيَّاتِ التي زدتموها على الأربعة التي ذكرناها ليست غيرَ الأجسام الحارَّةِ والباردة والرطبة واليابسة .

قيل : انفصلوا ممَّن زعم : أن الحرارةَ والبرودةَ والرطوبةَ واليبوسةَ

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص١١٩ـ١٢٠) ، وتقدم نحو هٰذا السياق (٣/ ٣١٧ـ٣١٨) .

(٢) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٥٨) ، إذ المقرَّر : أن الجوهر لا ينفكُّ عن عرضٍ أو مثله أو ضدِّه ، ولهٰذا حكمنا أن كل حادث مدرك بأنواع الإدراك الخمسة وإن قصرت قُدَرُنا عن التعلُّق بها .

ليست غيرَ الأجسام المتلوِّنةِ ذواتِ الطعومِ والأراييحِ ، والثقلِ والخفَّةِ ، والحياةِ والموتِ .

فإن قالوا : قد وجدنا من الأجسام ما هو ثقيلٌ غيرُ خفيف ؛ كالأرض والماء ، ووجدنا فيها ما هو خفيفٌ غيرُ ثقيل ؛ كالنار والهواء ، ومنها ما لا حياةَ فيه ؛ كالجمادات ، ومنها ما لا موتَ فيه ؛ كالروحانيات ، ومنها ما لا صوتَ فيه ؛ كالنمل وسائر الحُكْلِ[1] ، فإذا كان كلُّ معنىً من هـٰذه المعاني يخلو منه بعضُ الأجسام . . لم يجزْ أن تكونَ الأجسامُ مركَّبةً ممَّا هو موصوفٌ بها .

قيل : انفصلوا ممَّن قال : وجدنا من الأجسام ما ليس بحارٍّ ؛ كالأرض والماء ، ومنها ما ليس بباردٍ ؛ كالهواء والنار ، ومنها ما ليس برطبٍ ؛ كالنار ، ومنها ما ليس بيابسٍ ؛ كالماء ، فلا يجوزُ أن يكونَ العالمُ مركَّباً من هـٰذه الكيفيات الأربع .

فإن قالوا : إن الكيفيَّاتِ القديمةَ هي الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ ، وما سواها من اللون والطعم والرائحة متولِّدٌ من تلك الأربع باختلاف المزاج فيها .

قيل : انفصلوا ممَّن يقول : إن الكيفيَّاتِ القديمةَ اللونُ والطعمُ والرائحةُ ، والحياةُ والموتُ ، والسكونُ والحركةُ ، ومِنِ امتزاجِها أو امتزاجِ ما هو كيفيَّاتٌ لها تتولَّدُ الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ .

---

(١) الحُكْل : ما لا يسمع صوته من الحيوان . انظر « تهذيب اللغة » (٤/ ٦٣) ، و« تاج العروس » (ح ك ل) .

ثم يقالُ لهم : بمَ تنفصلون من الثنويّة إذا قالوا : إن النورَ والظلمةَ هما الفاعلان القديمان ؛ لأن كلَّ ما في العالم شيئانِ خيرٌ وشرٌّ ، ولكلٍّ واحد منهما فاعلٌ[1] .

فإن قالوا : إن الخيرَ والشرَّ لا يخلو [كلٌّ منهما] من أن يكونَ حارّاً أو بارداً أو رطباً أو يابساً .

قيل : وكلُّ واحد من هاذه الأربعةِ لا يخلو من أن يكونَ خيراً أو شرّاً .

فإن قالوا : إن الحرارةَ والبرودةَ يفعلان تسخيناً وتبريداً ، وليس للضياء والظلام فعلٌ .

قيل : **انفصلوا من الثنويِّ إذا قال** : إن الظلمةَ تمنعُ أبصارَ الناس من الإدراك ، والضياءَ يعينُ بعضَ الأبصار على الرؤية ، وليس للحرارة والبرودة مثلُ هاذا الفعل .

فإن قالوا : قد وجدنا من الحيوان ما يبصرُ في الظلمة ؛ كالخُفَّاش والبوم ، فلم تكن الظلمةُ مانعةً للبصر .

قيل : وقد وجدنا من الحيوان ما ينامُ في النار ؛ كالسَّمَنْدَل ، ومنه ما يعيشُ في الثلج ؛ كدودهِ فلا يؤذيه[2] ، فبطل بهاذا أن تكونَ الحرارةُ والبرودةُ فاعلتينِ .

ويقالُ لهم : كما يقعُ التسخينُ بالنار الشديدة ، والتبريدُ بالثلج ؛ كذلك

---

(١) انظر قول الثنوية (٣/ ٢٧٠) وما بعدها .

(٢) انظر (٢/ ٦٨٠) ، وتعرف هاذه الدودة بدودة اليخ ، واليخ : لفظه فارسية بمعنى الجليد .

يقعُ قبضُ الجلد بالحموضات ، وكسرُ الشيء بالشيء الثقيل ، فيلزمُكم علىٰ [هذا] أن يكونَ الثقلُ والطعومُ فاعلةً .

ثم يقالُ لهم : احسُبوا أن العالمَ مركَّبٌ من الطبائع الأربع التي قلتم بها ، فما أنكرتُم أن تركيبَهُ منها هو الدليلُ علىٰ حدوثها ؟! وعلىٰ أنَّ لها صانعاً ليس من جنسها ؟! لأنَّ الطبائعَ المتنافرةَ المختلفةَ لا تجتمعُ بأنفسها ، فلا بدَّ في تركيبها من قاهرٍ قهرَها علىٰ ذلك[1] ، وهو صانعُها الذي ليس كمثله شيء ، وهو السميعُ البصيرُ ، الحكيمُ الخبيرُ ، الواحدُ القديرُ .

[الردُّ على المنجِّمينَ والفلاسفةِ]

وأما الكلامُ علىٰ ملحدة المنجِّمينَ في دعواهم قدمَ الأفلاك والكواكب : فهو كالكلام على الدهريَّةِ في قدم العالم ، وما استدللنا به على الدهريَّة في إثبات حدوث العالم .. فهو دليلٌ علىٰ حدوث جميعِ أجزائه ؛ من فلكٍ وكوكبٍ وغيرهما[2] .

---

(١) قال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٨٦) وهو يتحدَّث عن تجلِّيات اسمه تعالى (الجامع) ، وأنه جمع سبحانه بين المتماثلات والمتباينات والمتضادات : (وأما المتضادات : فكجمعه بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في أمزجة الحيوانات ، وهي متنافرات متعاندات ، وذلك أبلغ وجوه الجمع) .

(٢) لا يقال : لعل بعض العالم غيرَ المشاهد يكون قديماً صانعاً لبعضه المشاهد ؛ لأن العالم الذي نتحدَّث عن حدوثه لا ينفكُّ عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق كيفما فُرضَ وتُخيِّل ، وهـٰذه الأكوان حادثة بضرورة المشاهدة في بعضه المشاهد ، وبهـٰذا تعلم : أن قياس الغائب على الشاهد هنا .. قياس قطعي .

وأما فرضُ كون بعض العالم غير المشاهد منفكاً عن هـٰذه الأكوان ، والصيرورة إلى=

وأما دعواهم[١] : في أن اختلافَ الناس في أجسامهم وألوانِهم وأخلاقِهم إنما هو لاختلاف مساكنِهم في مجاورة خطِّ الاستواء ، وفي محاذاة طريقِ بعضِ الكواكبِ علىٰ رؤوسهم ، وأن شدَّةَ سوادِ الزنج وجعودةَ شعورهم من أجل مرورِ الشمسِ علىٰ محاذاة سَمْتِ رؤوسهم ، ولقربهم من خطِّ الاستواء ، وأن من قَرُبَ منهم من خطِّ الاستواء كان أشدَّ سواداً . . فدعوىٰ فاسدة[٢] ؛ لأن وراءَ الزنج موضعاً يُعرَفُ بـ (الصُّرُود) فيه زنجٌ بيضٌ[٣] ، ومسكنُهم فيما بين خطِّ الاستواء في محاذاة رأس السرطان ، وهـٰذه العلَّةُ توجبُ عندهم تسويدَ الشعورِ وجعودتَها مع تسويدِ الجلودِ ، فما بالُ الشمس لم تُسوِّدْ جلودَهم ؟!

ولأن بلادَ الحبشة أيضاً فيما بين ممرِّ رأس السرطان إلىٰ خطِّ الاستواء ، وألوانُهم بين السواد والبياض ، ومن بعض بلادها تُحمَلُ الجلودُ الملمَّعةُ ، وفيها جلودٌ صفرٌ لا سوادَ فيها ، وقد علمنا أن طلوعَ الشمس علىٰ ناسٍ في

= القول بالمجرَّدات مثلاً . . فالجواب : أن المجرَّدات لا دليل عليها ، وإن ثبتت بالنقل فالنقلُ ينفي ألوهيَّتها .

(١) انظر تفاصيل هـٰذه الدعوىٰ في « المطالب العالية » (٤/ ٣٣١ ـ ٣٥٢) .

(٢) ويرجع الفساد باختصار : إلىٰ أن هـٰذه النجوم والكواكب متساوية في الماهية ، متخالفة في الصفات ؛ فهي بذلك مفتقرة إلىٰ مخصِّص خصَّص بعضها بما لم يخصِّص به الآخر ، وهي أيضاً متحركة أو ساكنة ، وهما علامة الحدوث ، فافتقرت إلىٰ محدِثٍ أحدثها ودبَّرها ، وهي جوامد ، والمشاهد أن الجمادات غير عاقلة ، ومدَبَّرة لا مدبِّرة ، وهي اليوم متغيِّرة بالية فانية ؛ كما قُرِّرَ في علم الفلك الحديث ، فكيف تكون عالمة قادرة مدبِّرة ؟!

(٣) انظر « المسالك والممالك » لابن حوقل (ص٤١) .

هـٰذه البقعة كطلوعها علىٰ أنعامهم وبهائِمِهم ، فما بالُها لم تُسوِّدْ جلودَ بهائمها إن كانت العلَّةُ في تسويد الجلود ما ذكرتموه ؟!

وأما دعواهم : أن بياضَ لون الصقالبةِ والروسِ من أجل بعدهم عن محاذاة ممرِّ الشمس ، وقربِهم من محاذاة بنات نعشٍ الكبرىٰ . . فيقالُ لهم فيها : إن كانت هـٰذه العلَّةُ صحيحةً فما بالُ شعورهم حُمراً ؟!

فإن قالوا : أصلُ الشعور السوادُ ، وانقلابُ الشعر إلى البياض بطيءٌ ، وإلى الحمرة أقربُ .

قيل : إن الأمرَ على العكس مما قلتم ؛ لأنَّ الذين في إقليمنا إذا شابوا صارت شعورُهم السودُ بيضاً ، ولم نجد من صار شعرُهُ الأسودُ أحمرَ إلا بخضابٍ يورثُهُ الحمرةَ .

وأما دعواهم : أن العمارةَ في الأرض في الإقليم الرابع أكثرُ ؛ لقربه من الوسط ، وأقلُّ الأقاليم عمارةً الأوَّلُ والسابعُ ؛ لبعدهما من الوسط . . فخطأ[1] ؛ لأنهم إن أرادوا بالعمارة : كثرةَ البلدان والقرىٰ . . فإن أصحابَ المسالك والممالك عَدُّوا من بلدان الإقليم الثالثِ أكثرَ ممَّا عَدُّوهُ من بلدان الإقليم الرابع .

وإن أرادوا بالعمارة : كثرةَ ازدحام الناس فيها . . فليس في العالم بلدةٌ يقصدها الناسُ من كلِّ فجٍّ عميق مثلَ مكَّةَ والمدينةِ ، وهما مع ذلك من الإقليم الثاني مع بعده من الوسط .

---

(١) انظر الكلام علىٰ تقسيم أقاليم الأرض في « معجم البلدان » (١/ ٧٥) وما بعدها .

وإن أرادوا بالعمارة : ما يحصلُ في موضعها من الجواهر والمعادنِ ، فإن الياقوتَ والماسَ ، ومغاصَ اللؤلؤ ، ونباتَ العُود ، وشجرَ الكافور ، وغزلانَ المسك ، وسائرَ أفاويه الطيب. . ليس شيءٌ منها في الإقليم الأوسط ، والذهبَ في أرض البجة[1] ، والزبرجدَ في ناحية من مفازة المغرب ، مع بُعدِ هـٰذينِ الموضعينِ عن وسط العمارة .

وأما دعواهم : أنَّ الأنبياءَ والحكماءَ إنما خرجوا من أرض بابلَ ويونانَ لمرور الزُّهَرَةِ في بعض السنةِ علىٰ محاذاة رؤوسهم. . فيقال لهم : من الذين سمَّيتُموهم حكماءَ ؟

فإن أشاروا إلى الأنبياء الذين أقررنا بهم. . قيل : فقد كذَّبتُموهم في دعوىٰ نزول الوحْيِ عليهم ، وفي دعائهم إلىٰ صانع واحدٍ خالقِ الأفعال كلِّها ، وفي تكذيبهم دعاويَكم في نسبة وقوعِ الحوادث إلى اختلاف سَيرِ الكواكب .

فإن قالوا : إن هـٰؤلاء كانوا حكماءَ في طلب الرئاسة ، واستتباعِ الخلقِ الكثيرِ بالحِيل والمخاريق ، وإن لم يكونوا رُسُلاً من إلـٰه قديم .

قيل : إن أردتم بالحكماء مَنْ هـٰذا وصفُهُ فقد ادَّعىٰ مُسَيْلِمَةُ وطُلَيْحةُ والعنسيُّ مثلَ هـٰذه الدعوىٰ ، واستتبعوا الخلقَ الكثيرَ ، وادَّعى المقنَّعُ بأرض ما وراء النهر أعظمَ من هـٰذه الدعوىٰ ، وتبعته المبيِّضَةُ علىٰ دعواه[2] ، ولم

(١) وتسمَّىٰ بلادَ التبر أيضاً ، وهي بين مصر والسودان باتجاه البحر الأحمر . انظر « آثار البلاد » (ص١٨) .

(٢) المقنع : هو عطاء بن حكيم أو هشام بن حكيم ؛ قصَّارٌ من أهل مرو ، كان يجيد فن=

يكن واحدٌ من هـٰؤلاء من موضعٍ تمرُّ بعضُ الكواكب السبعة علىٰ محاذاة رؤوسهم ، وكذلك ادَّعىٰ ماني وتبعَهُ أهلُ الصين وبعضُ أهل الهند ، وكذلك القولُ في ديصانَ ومرقيونَ وزرادشت صاحبِ المجوس ، مع من تبعَهُ من العجم وملوكِها .

وإن أرادوا بالحكماء : من عرف الحسابَ أو الهندسةَ أو الكيمياءَ أو الموسيقا أو الطبَّ أو علمَ النجوم .. لزمَهم : إسقاطُ اعتلالهم ؛ لأن حارسيسَ الفيلسوفَ كان حاسباً مهندساً مُنجِّماً فيلسوفاً عندهم ، وهو من أرض صِقْلابَ ، وهي أبعدُ الأرض عن محاذاة الكواكبِ السبعة .

وقد زعمتم أنَّ الحكماءَ بعد الإسكندر خرجوا من المدينة المعروفةِ بمقدونيةَ ، ومنها خرج بطليموسُ الذي وضع لكم كتابَ « المَجَسْطي » ، وهو عمدتُكم في تقويم الكواكب ، و[ليست] مقدونيةُ محاذيةً لممرِّ كوكبٍ من الكواكب السبعة[١] .

كذلك إقليدس وأرشمِيدِس وأكثرُ المهندِسة لم يكونوا من يونانَ ولا من أرض بابلَ ، وإن كان منها بعضُ الفلاسفةِ ؛ مثلُ أرسطاطاليسَ وبُقراطَ وجالينوسَ وأمثالهم .

وفي هـٰذا : دليلٌ علىٰ أنه ليس للبقاع ولا لمحاذاتِها سُمُوتَ بعضِ الكواكب في هـٰذا الباب تأثيرٌ .

= الحيل والهندسة ، وكان علىٰ دين الرزامية بمروَ ، ثم ادعى الربوبية ، خرج أيام المهدي واستمرت فتنته أربع عشرة سنة . انظر « الفرق بين الفرق » (ص٢٥٧ـ٢٥٨) .

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ليس) .

وأما إضافتُهم الأفعالَ الأرضيةَ إلىٰ تدبيرِ الكواكب ، وتأثيرِ البروج باختلاف طبائعها ، واختلافِ سَيرِ الكواكب فيها ، واختلافِها في السعادة والنحوسة ، وقد شبَّهَ ذلك بعضُهم بأن قال : إن ارتباطَ العالم السفليِّ بالأجرام العلويَّةِ كارتباط لُحمَةِ الديباج وسَداهُ من أعلاه بأسفله ، فيكونُ اختلافُ ما يحدث في أسفل الديباجِ وفي وسطِهِ وفي أعلاهُ من النقوش والصور . . علىٰ حسب تحريك الآلات العلويّة واختلافِ حركاتها ، كذلك اختلافُ الحوادث في العالم السفليِّ مربوطٌ باختلاف حركات الأجرام العلويَّة ؛ لارتباط هـٰذه بتلك .

فيقالُ لهم : أخبرونا عن سَدى الديباج ولُحمتِهِ ، والآلاتِ التي رُبطَتْ بهما من أعلاه إلىٰ أسفله ؛ لو حصل جميعُها لم يَحدثْ بين السَّدىٰ واللُّحمَة تركيبٌ ، ولا حدثَ فيهما نقشٌ ولا صورٌ . . إلا بناسجٍ وصانعٍ يُحرِّكُ تلك الآلاتِ ، ويُدخِلُ بها أجزاء السَّدىٰ في خلال أجزاء اللُّحمة ، ثم إذا ظهرت الصورُ والنقوشُ في السَّدىٰ واللُّحمة لم يكن شيءٌ منها من فعلِ السَّدىٰ ولا من فعلِ اللُّحمة ، ولا من فعلِ الآلات المعلَّقةِ بهما ولا من حركاتِها .

فما أنكرتُم علىٰ هـٰذا القياس : أنَّ كلَّ ما يظهرُ في العالم من الحوادث ومن حيوان ونبات وجوهر [ومعادنَ][(١)] ، وإن اختلفت باختلاف حركاتِ الكواكبِ والبروجِ بزعمكم . . ليس شيءٌ منه من فعلِ الكواكب ، ولا من فعلِ البروج ، ولا من أفعال طباعها ؟! بل يجبُ أن يكونَ ذلك كلُّهُ من فعل صانعٍ مدبِّرٍ حكيمٍ هو الذي ركَّبَ الأفلاكَ والكواكبَ وحرَّكَها .

---

(١) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (معان) ، وفي (ج) : (معاني) .

وأما استدلالُهم علىٰ تدبير الكواكبِ للعالم السفليِّ باختلاف الأزمنة ؛ لاختلاف حركات الشمس في البروج ، وبظهور الصِّبغ في الثمار بطلوع القمر عليها . . فاعتلالٌ فاسدٌ ؛ لأنه يوجبُ أن يُقضىٰ به علىٰ كلِّ شيء حدثَ بعد حدوث غيره ؛ أن يكونَ الأوَّلُ مدبِّراً للثاني ، وهٰذا يوجبُ أن تكونَ النارُ مدبِّرةً لِمَا يحدثُ عند حركاتها في الشيء من الإحراق ، ومن انعقاد ما ينعقدُ بها ، وأن يكونَ ما يحدثُ فينا من النشوء والنماء عند الاغتذاء والحركة ، وما يحدثُ فينا من الحياة والأسقام والشفاء عقيبَ جريان الأغذية والأدوية في أمعائنا . . أفعالاً لهٰذه الأدوية والأغذية ، وأن تكونَ الأدويةُ والأغذيةُ بحركاتها فينا مدبِّرةً لنا .

فإن التزموا ذلك[1] . . أبطلوا إضافتَهم الحوادثَ الأرضيَّةَ إلىٰ تدبير الكواكب والبروج .

وإن امتنعوا منه . . نقضوا اعتلالَهم .

وأما إضافتُهم البروجَ إلى الكواكب في حُكم البيتِ والشرفِ ، والهبوطِ والوبالِ . . فظنونٌ منهم مخالفةٌ لأصولهم ؛ وذلك أنهم زعموا : أن البروجَ في الفلك الثامنِ ، وليس فيه شيءٌ من الكواكب السبعة ، ولم يجتمع من السبعة كوكبانِ في برج قط ، فكيف يكونُ برجٌ بيتاً لكوكب لم يدخلْهُ قط !

وقيل لهم : أيُّ قياس أوجبَ أن يكونَ لكلِّ واحد من الشمس والقمر بيتٌ واحدٌ ؛ وهما السرطانُ والأسدُ ، وأن يكونَ لكلِّ واحد من الكواكب الخمسة

---

(١) علىٰ سبيل الربط بين العلة والمعلول ، وهو قول الطبائعيين عموماً .

الباقية بيتان ؟! وأيُّ قياس أوجب أن يكونَ الجَدْيُ والدَّلْوُ بيتي زحلَ دون غيرهما من البروج ؟!

فإن قالوا : لأن زحلَ كوكبٌ باردٌ يابسٌ ، والجَديَ باردٌ يابسٌ ، فجعلَهُ بيتَهُ لأنه يشاكلُهُ في طبعه .

قيل : فلا تجعلوا الدَّلو بيتاً له ؛ لأنه حارٌّ رَطْبٌ خلافَ طبع زحلَ !

وإن كان الجَدْيُ لزحلَ بيتاً له لأنه باردٌ يابسٌ كزحل . . فهلَّا كانت السنبلةُ والثورُ بيتينِ له لأنهما باردان يابسانِ عندكم .

وكذلك القولُ عليهم في بيتي المشتري ، وبيتي المِرِّيخ ، وبيتي الزُّهَرَةِ ، وبيتي عُطَاردَ .

وقد استقصينا الكلامَ على المنجِّمينَ والفلاسفةِ وسائرِ الملحدين في كتابنا المعروف بكتاب « الملل والنحل »[1] ، وفيما ذكرنا منه في هـٰذا الكتاب كفايةٌ ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) وغاب هـٰذا الاستقصاء عن مطبوع « الملل والنحل » للمصنف اليوم .

الفصل الرابع
من الكلام في بيان معنى التوحيد
وبيان عجز مخالفينا عن تصحيح التوحيد على أصولهم الفاسدة

اعلمْ : أن مخالفينا من القدريَّةِ والنجاريَّةِ والمجسِّمةِ الكراميَّةِ والغلاةِ من الروافض.. متلقِّبونَ بأنهم موحِّدةٌ ، وهم في التحقيق : ثنويَّةٌ مشبِّهةٌ من وجهٍ ، ودهريَّةٌ معطِّلةٌ من وجهٍ آخرَ .

ونحن نبيِّنُ في هٰذا الفصل : فصولاً من تعجيزهم عن تصحيح توحيدِ الصانعِ علىٰ أصولهم .

فنذكرُ أوَّلاً فصلاً : في بيان عجزِ المعتزلةِ عن ذلك .

ثم نتبعُهُ بفصلٍ : في بيان تعجيزِ الكراميَّةِ عنه .

ثم نذكرُ بعدَهُ فصلاً : في بيان توحيدِ الغلاةِ ، ونكشفُ عن عجزهم عن تصحيح أصولِ التوحيدِ ، إن شاء الله عزَّ وجلَّ .



فصل

في بيان عجز المعتزلة عن تصحيح التوحيد على أصولهم

اعلمْ : أن المعتزلةَ لا يصحُّ استدلالُها بدلالة التمانعِ علىٰ توحيد الصانع من وجوهٍ :

منها : قولُهم : إن كلَّ حكمةٍ مرادةٍ فواجبٌ أن يكونَ الله سبحانه مريداً لها ، ولا يجوزُ أن يكونَ مريداً لخلافها علىٰ وجهٍ من الوجوه .

وإذا كان هٰذا أصلَهم . . لم يصحَّ اعتراضُهم على الثنويَّة : أن أحدَ الصانعينِ لو أراد خلافَ مراد الآخر وجبَ عجزُهما أو عجزُ أحدهما ؛ إذ يلزمُهم في القديمينِ : ألا يصحَّ أن يريدَ أحدُهما ضدَّ مراد الآخر ؛ لاستحالة أن يريدَ أحدُهما غيرَ الحكمة[1] .

ولا يصحُّ جوابُهم عن هٰذا الإلزام : بقدرتهما علىٰ ما لا يصحُّ أن يريداه من التمانع الخارج عن الحكمة[2] ؛ لأنهم زعموا : أن الله سبحانه قادرٌ علىٰ

---

(١) إذْ لا يتصوَّرُ التمانع في هٰذه الصورة حتىٰ نلزمهم العجز ، وقد يقال : ولا يتصوَّرُ التوارد أيضاً ؛ لأنه ليس من الحكمة إيجادُ ما أراد الشريك إيجادَهُ ، فلا نلزمهم العجز على القول بالتوارد !

(٢) بمعنىٰ : أن كلَّ واحد منهما قادر علىٰ فعل الآخر من حيث التعلُّق الصُّلُوحي ، غير أنه لا تتعلَّق قدرتُهُ تنجيزاً مراعاةً للحكمة .

أن يظلمَ ويكذبَ ، ولا تقتضي قدرتُهُ عليه لحوقَ نقصٍ به ، وإنما يقتضي ذلك فعلُهُ للظلم والكذب[1] .

وإذا كان كذلك : لم يمكنْهم أن يوجبوا نقصَ أحد القديمينِ بقدرة الآخر علىٰ منعه ، وإنما يجبُ ذلك بفعل الآخرِ مَنْعاً له ، كما أوجبوه في قدرة الإلـٰه علىٰ ما لا تُوجِبُ قدرتُهُ عليه نقصَهُ ، وإنما يوجبُهُ إيقاعُهُ لذلك المقدور ![2] .

ومنها : أنهم أجازوا وقوعَ ما لا يريدُهُ الله عزَّ وجلَّ من أفعال نفسه ؛ وهو إرادتُهُ[3] ، وقالوا : إنه لا يلحقُهُ بذلك نقصٌ ؛ لأن الإرادةَ في نفسها مُحْكمةٌ ، وإذا كانت إرادةُ القديم محكمةً لم يحتجْ في فعله لها إلىٰ أن يريدَها[4] .

وهـٰذا أصلٌ لا يمكنهم معه أن ينفصلوا من ثنويٍّ يقول بقديمينِ لا يفعلانِ

---

(١) وهو مذهب جمهور المعتزلة . انظر (١/ ٥١٩) .

(٢) مثاله بزعمهم : أن كلامه سبحانه لمَّا كان حادثاً عندهم ؛ لكونه حروفاً وأصواتاً ، وهو راجع إلىٰ صفة القدرة . . جوَّزوا الكذبَ على الله تعالىٰ ؛ لأن الصدق والكذب من جنس واحد ؛ وهو الكلام الحرفي الحادث ، إلا أنهم منعوا تعلُّق القادرية به ؛ لأنها لو تعلَّقت به للزم النقص في حقه تعالىٰ .

(٣) فإرادته تعالىٰ عندهم حادثةٌ لا في محلٍّ ، وهي مع ذلك من أفعاله سبحانه ، وليس بالضرورة أن تكون نافذةَ الحكمِ والتعلُّق ؛ فقد قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٤) : (وكل المعتزلة إلا الفَضْلية أصحابَ فضل الرقاشي يقولون : إن الله سبحانه يريد أمراً ولا يكون ، وأنه يكون ما لا يريد) ، وانظر ما تقدم (١/ ٣٥٢) .

(٤) إذ الإرادات عندهم لا تتعلق بها الإرادة ، فلزمهم وجود حادث بغير إرادة ، فأرادوا التخلُّص من تسلسل الإرادة فوقعوا في هـٰذه الطامة .

إلا الحكمةَ ، مع كونهما غيرَ مريدينِ لشيء منها ؛ إذ كانت حكمةُ أفعالهما تغني عن إرادتهما !

كما زعموا : أن كونَ إرادة الإلـٰه حكمةً مُحْكمةً مع كونها شرطَ أفعاله . . تغني عن إرادته لها وكراهيَّتِهِ لغيرها[1] ، مع كونِ الإرادات أجناساً مختلفةً ، فإذا استغنَتْ مع اختلاف أجناسها عن الإرادة لها . . صحَّ وجودُ سائر ما يفعلُهُ القديمُ من جميع أنواع الحكمة من غير إرادةٍ ، وإن افتقرَ جميعُ المرادات الحادثة إلى الإرادات . . وجب افتقارُ الإرادات الحادثةِ إليها ، كما افتقرتِ المراداتُ والإراداتُ في حدوثها إلىٰ كونه قادراً عليها ، حتىٰ لو صحَّ حدوثُ الإرادة من غير قادرٍ عليها . . لصحَّ حدوثُ المراد من غير قادرٍ عليه !

وهـٰذا الأصلُ الذي أصَّلوهُ في الإرادة يمنعُهم عن الاستدلال على الثنويَّة : بأن أحدَ القديمينِ كان يصحُّ أن يريدَ خلافَ مرادِ الآخر .

وللثنويَّة أن تقولَ لهم : ما أنكرتُم من قديمينِ كلُّ واحد منهما يفعلُ أفعالاً مُحْكمةً يصحُّ أن يكونَ مريداً لها ، ولا يصحُّ أن يريدَ أحدُهما خلافَ مراد الآخر ؛ فلا يقعُ بينهما تمانعٌ ! .

ومنها : قولُهم : إن إرادةَ الإلـٰه سبحانه حادثةٌ لا في محلٍّ ، مع قولهم معنا : إن الإرادةَ لم تكن إرادةً للمريد بها من أجل أنه فاعلُها[2] .

فيقالُ لهم : ما أنكرتُم من قديمينِ لا يتمانعان ولا يختلفانِ في الإرادة ،

---

(١) الضمير في (لها ، لغيرها) راجعٌ إلىٰ أفعاله المتضمِّنةِ لحِكَمِهِ سبحانه .

(٢) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٤٧ ، ١٤٩) ، وما تقدم (١/ ٤٢٢) .

بل إذا فعلَ أحدُهما إرادةً لتحريك جسم لا في محلٍّ[1] . . وجب أن يكونا مريدينِ بها [لتحريكِهِ][2] ، ولم يكن أحدُهما بأن يريدَ بتلك الإرادة أولىٰ من الآخر ؛ لأنها لم تقمْ بواحد [منهما][3] ، فلم يختصَّ بها فاعلُها ؛ لصحَّة كونِ المريد منَّا مريداً بإرادة [ليست] من فعله[4] ، وإذا أراد القديمانِ بإرادة واحدةٍ فكلُّ ما يريده أحدُهما يريده الآخرُ ، ولا يتمانعان في إرادةٍ ولا في مرادٍ ؟!

ونظيرُ هـٰذا : ما قاله أصحابُ الفناء منهم في قولهم : إن فناءَ الأجسام إذا حدث لا في محلٍّ فنيَ به جميعُ الأجسام ، ولم يكن بعضُها بأن يفنىٰ أولىٰ من بعضٍ ؛ لأن الفناءَ لم يقم بواحد منها[5] ، فلزمهم مثلُ ذلك في الإرادة الحادثة لا في محلٍّ ، حتىٰ يريدُها كلُّ من صحَّ كونُهُ مريداً ، فلا يقعُ حينئذٍ تمانعٌ في المرادات .

ومنها : قولهم : إن إرادةَ القديم لبعض أفعاله تحدثُ مع مراده[6] ، فكيف يصحُّ علىٰ هـٰذا الأصل دعوىٰ تمانعِ القديمينِ في المراد ؟!

بل يجبُ علىٰ هـٰذا الأصل : حصولُ مرادِ كلِّ واحد منهما مع إرادته ، فلا يصحُّ من الآخر ممانعتُهُ فيما قد حصل ، وهو المذهبُ في تحقيق قول

---

(١) قوله : (لا في محلٍّ) صفةٌ للإرادة .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لتحريكها) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (منهم) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ليس) .

(٥) وهو قول أبي علي وأبي هاشم الجبائيين . انظر (١/ ٦٨٩) .

(٦) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٨٨) .

البغداديينَ منهم : إن القديمَ غيرُ مريد لشيء على الحقيقة[1] ، وإن معنىٰ قولنا : يريدُ أن يفعلَ شيئاً . . هو أنه فاعلٌ له ، [فكيف] يصحُّ التمانعُ في المراد وهو لم يرده ؟![2] ، وكيف التمانعُ في الفعل لشيء قد فعلَهُ وهو حاصلٌ ؟!

كذلك إذا كان من أصل البصريينَ منهم : أن إرادتَهُ لفعله تحصلُ مع مراده[3] . . لم يصحَّ التمانعُ مع حصول المراد ، وإنما كان يصحُّ لو تقدَّمت الإرادتان من المريدَينِ ؛ تمَّ مراد أحدهما أو لم يتمَّ مراده ؛ حتىٰ يكونَ الذي يتمُّ مراده مانعاً للآخر عن إتمام مراده .

ومنها : قولهم : إن الإلـهَ سبحانه قد أراد من عباده مراداتٍ كثيرةً ، فلم يتمَّ مرادُهُ منهم ، ولم يلحقْهُ بذلك صفةُ ضعفٍ ونقصٍ[4] .

فما أنكرتُم من الثنويَّة إذا قالت : إن القديمينِ إن لم يتمَّ مرادُ أحدهما لم يلحقْهُ نقصٌ ولا ضعفٌ ؟!

ولا معنىٰ للفرق بين المرادينِ ؛ بأن أحدهما من فعلِهِ ، والآخرَ من فعلِ غيره ، كما أن أحدَ المرادينِ لو وقع بغير علمه وجبَ له من النقص ما كان

---

(١) وبه قال النظام والعلاف وأبو القاسم الكعبي والجبائي . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤١٨) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٤٣٤) ، و« الفرق بين الفرق » (ص١٨١) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (كيف) .

(٣) ومذهبهم : أن الإرادة قد تحصل مقارنة للمراد أو سابقة عليه . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤١٩) ، و« المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٨٩) .

(٤) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٢/ ٢٧٥) وما بعدها .

يجبُ لو وقع الآخرُ بغير علمه ، ولو جاز وقوعُ أحدهما من غير علمه به من غير نقصٍ يعودُ عليه . . كان في الآخر مثلُهُ ؛ **كذلك القولُ في وقوع المراد بخلاف الإرادة** ؛ سواءٌ كان المرادُ من فعلِهِ أو من فعلِ غيره .

ولا معنىٰ لقولهم : إن الإلـٰهَ وإن لم يتمَّ مرادُهُ من بعض عباده لا يلحقُهُ نقصٌ ؛ لأنه قادرٌ علىٰ إلجائه إلىٰ مرادِهِ[1] ؛ لأنه إذا أراد من العبد الإيمانَ طوعاً واختياراً فلم يفعلْهُ إلا مُكرَهاً عليه . . لم يتمَّ مرادُهُ من اختيار العبد للإيمان ومن فعلِهِ اختياراً .

علىٰ أن الإلجاء إن أرادوا به : فعلَ الإيمان في العبد . . **فذلك خلافُ أصلهم في دعواهم** : أن الله لا يخلقُ إيمانَ العباد وطاعاتِهم ، ولأن من أصلهم أن فاعلَ الإيمان والطاعة هو المؤمنُ المطيعُ دون الله ، ولم يتمَّ مرادُهُ .

وإن أرادوا بالإلجاء إلى الإيمان : سلبَ قدرة الكفر والعصيان . . يلزمْهم : أن يكونَ المُلجَأُ حينئذٍ مسلوبَ القدرة على الإيمان والطاعة ؛ لأن القدرةَ عندهم على الشيء قدرةٌ علىٰ جنس ضدِّهِ[2] ، ولا يقدرُ علىٰ جنسٍ

---

(١) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٢٥٦) وما بعدها ، وإنما نفَوا تعلُّق القادرية بالإلجاء إثباتاً للعدل بزعمهم ، علىٰ أن القول بالإلجاء يوهم كون قدرتي الله تعالىٰ والعبدِ من جنس واحد ، وأنه وقع بينهما تفاوتٌ فقط !

(٢) وهـٰذا وإن كان قولَ السادة الماتريدية فهو مباين لمذهب القدرية ؛ إذ التساوي احتاج إلىٰ مرجِّحٍ ، والمرجِّحُ عند القدرية إرادة العبد الحادثة ؛ فإن كان المرادُ خيراً وافقت إرادةَ الله وخلق الطاعة ، وإن كان المرادُ شرّاً وقع ما لا يريده سبحانه بزعمهم ، وأما الماتريدية فقد جعلوا الترجيح بالجزء الاختياري ، وأرجعوه إلى الاعتبار ، والاعتباريات لا تتعلَّق بها القدرة ، علىٰ أن هـٰذا القول ليس بشيء عند محققي =

من لا يقدرُ علىٰ جنس ضدِّهِ ، فلا يصحُّ من المُلجَأ علىٰ هـٰذا الأصل ما أرادَهُ الله عزَّ وجلَّ ولا ضدُّ مراده .

وإن أرادوا بالإلجاء : إظلالَهُ إيَّاهُ بعذابٍ يُخوِّفُهُ به وقوعَهُ فيه إن لم يفعل ما أمرَهُ به . . فإنه إن كان في تلك الحال عارفاً بأن ذلك العذاب من قِبَلِ الله عزَّ وجلَّ بالضرورة . . زال التكليفُ معه ؛ لأنه لا يجوزُ تكليفُ إيقاعِ المعرفة بالله عزَّ وجلَّ مع حصولها ضرورةً .

وإن كان شاكّاً في ذلك ، وأجاز أن يكونَ ما ظهر له سِحْراً أو تخييلاً . . لم يكن مُلجَأً إلى الإيمان به ، وأمكنَ منه أن يَثبُتَ علىٰ كفره مع قدرته عليه ، لا سيَّما إذا اعتقد أنه إن صبرَ علىٰ ذلك العذاب ساعةً ، وقطع المقدَّرَ عن مراده . . خرج عن أن يكونَ إلـٰهاً ، وبطلَ حينئذٍ تحقيقُ العذاب .

ولا معنىٰ [لتشبيههم](١) : بمن فاجأه الأسدُ في طريقه ، وهو قادرٌ علىٰ دخول حصن يمنعه منه ، فيكونُ مُلجَأً إلى الفِرار من الأسد وإلىٰ دخول الحصن ؛ لأن هـٰذا الفِرارَ إنما يفعله من عرفَ الأسدَ بالضرورة عِياناً ، وعلمَ بالضرورة أنه لا يطيقُهُ ، فأما إذا ظنَّ أنه أقوىٰ من الأسد ، وأنه يقاومُهُ . . فإنه يُقدِمُ عليه طلباً ؛ لينوِّهَ بذلك نفسَهُ في مقاومة الأسد أو في ظفره به .

كذلك الذي أظلَّهُ الله بعذاب إنما يكونُ مُلجَأً إذا علمَ أن ذلك العذابَ من الله عزَّ وجلَّ ، ومن عرفَ ذلك لم يكن مُلجَأً إلىٰ فعل المعرفة ، وإن

= الأشاعرة ؛ لرجوع هـٰذا الجزء وأثره إلىٰ قدرة الله إن قلنا بتأثيره تعلُّقاً ، ولعدم اعتباره إن قلنا بنفي أثره أصلاً .

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لشبههم) .

شكٌّ في ذلك لم يُؤمَنْ منه أن يظنَّ أنه تخييلٌ ومَخْرَقةٌ ، وأنه إن صبرَ علىٰ مقابلته أفادَ نفسَهَ اسماً وتنويهاً ، فلا يتمُّ حينئذٍ مرادُ الإلـٰه منه علىٰ هـٰذا الأصل .

وبه تبطلُ دعوى المعتزلة تصحيحَ دَلالةِ التمانع علىٰ أصولها ، وهـٰذا كلُّهُ علىٰ أصول المقرِّين منهم بإثبات الإرادة لله عزَّ وجلَّ .

وأما البغداديون منهم : فلا يصحُّ الاستدلالُ منهم علىٰ توحيد الصانع بدَلالة التمانع مع قولهم : إن القديمَ لا يصحُّ أن يكونَ مريداً على الحقيقة ، فكيف يصحُّ علىٰ هـٰذا الأصل : أن القديمينِ لو أراد أحدُهما خلافَ مراد الآخر لكان كيت وكيت ؟!

وما ينكرون من ثنويٍّ يقول بقديمينِ صانعينِ كلُّ واحد منهما يفعل أفعالاً غيرَ أفعال صاحبه ، ولا يكون أحدُهما مريداً خلافَ مراد الآخر ، بل كلُّ واحد منهما يُوقعُ أفعالَهُ بلا إرادة ، فلا يكونُ بينهما تمانعٌ ؟!

ثم إن المعتزلةَ بأسرها أحالت أن يكونَ لله سبحانه صفةٌ قديمةٌ[1] ، وقالت : لو كان له صفةٌ قديمةٌ لوجب أن تكونَ مثلَهُ ؛ لأن الشيئينِ إذا اشتركا في صفة القدم لم يجز أن يختلفا بوجهٍ ، وقد أفسدوا بهـٰذا المذهبِ علىٰ أنفسهم طريقَ دَلالةِ التمانع علىٰ توحيد الصانع .

فيقال لهم : إذا لم يجز اختلافُ القديمينِ بوجهٍ . . فما أنكرتم من صانعينِ قديمينِ لا يجوز اختلافُهما ولا تمانعُهما مع كونهما قادرينِ

(١) يعني : صفة ثبوتية قديمة ؛ كالعلم والقدرة والإرادة والحياة ، وإلا فهم يثبتون صفاتِ التنزيه العدمية ؛ كالقدم والبقاء .

لأنفسهما[١] ، ومع كون مقدورِ كلٍّ واحدٍ منهما مقدوراً للآخر ، ويستحيلُ اختلافُهما في المراد ؛ لأن اختلافَهما في المراد يؤدي إلىٰ أن يكونَ أحدُهما قادراً علىٰ ما لا يقدرُ عليه الآخر ، وذلك غيرُ جائز في القديمينِ ، كما زعمتم : أنه لا يجوزُ اختلافُ القديمينِ ؛ بأن يكونَ أحدُهما صفةً ، والآخرُ موصوفاً بها ؟!

كذلك ما أنكرتم من قديمينِ قادرينِ لا يجوزُ اختلافُهما ؛ بأن يريدَ أحدُهما ما يريدُهُ الآخرُ ؟! وإذا استحال التمانعُ بينهما بطلَ استدلالُكم بدَلالة التمانع .

وقد كان للمعتزلة شيخٌ قديمٌ في ضلالته يُعرَفُ بمَعْمرٍ يزعمُ : أن الإلـٰهَ سبحانه لم يخلق شيئاً من الأعراض ، ولا يوصفُ بالقدرة علىٰ خلق شيءٍ منها[٢] .

وعلىٰ هـٰذا الأصل : كيف يصحُّ الاستدلالُ بدَلالة التمانع ، وبناؤها : علىٰ أن يريدَ أحدُ القديمينِ خلافَ مراد الآخر ، والمريدُ لا يكون مريداً بإرادة ؟!

ولا يصحُّ عند مَعْمَر أن يكونَ للقديم إرادةٌ لا من فعلِهِ ولا من فعلِ غيره ، ولا أن تكونَ الإرادةُ صفةً قائمةً به ؛ لأنه لا يقول بإثبات الصفات لله عزَّ وجلَّ ، فلا يصحُّ [استدلالُهُ] على التوحيد بالتمانع في المراد[٣] .

وكان لهم شيخٌ آخرُ في الضلالة يُعرَفُ بالنَّظَّام يزعم : أن الأعراضَ كلَّها

---

(١) يعني : لا بقدرة ، بل بصفة نفسية أو بحال .

(٢) انظر (١/٦٢٦) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (استدلالهم) .

جنسٌ واحدٌ[1] ، وأن الإيمانَ من جنس الكفر ![2] وقد علمنا أن التمانعَ في المراد إنما يكونُ باختلاف المرادينِ في الجنس ، وإذا تماثلا لم يقع بين المريدينِ اختلافٌ ، فلم يصحَّ له الاستدلالُ بدَلالة التمانع .

وكان لهم شيخ آخرُ يُعرَفُ بالأَسواريِّ يزعم : أن الله تعالىٰ لا يقدرُ علىٰ ما علم أنه لا يكونُ ، ولا يلحقُهُ بذلك عجزٌ ولا نقصٌ[3] .

فيقال له علىٰ هـٰذا الأصل : ما أنكرتم من قديمينِ يتمُّ مرادُ أحدهما لعلمه بأنه يكون ، ولا يتمُّ مرادُ الآخر لعلمه بأنه لا يكون ، ولا يقدرُ علىٰ إتمام مراده الذي علمَ أنه لا يكونُ ، ولا يصيرُ بذلك عاجزاً ولا منقوصاً ؟! كما زعمتَ أن الإلـٰهَ سبحانه لا يقدرُ علىٰ إيقاع ما علمَ أنه لا يوقعُهُ ، ولا يكونُ بذلك عاجزاً ولا منقوصاً !

فقد بانَ بما ذكرناه عجزُ المعتزلة عن تصحيح التوحيدِ علىٰ أصولها ، مع دعواها العدلَ والتوحيد !



---

(١) وإنما الأعراض يجمعها جنسٌ بعيد هو العرضية المفتقرة في ظهورها إلىٰ محل وجوهر ، ولـٰكنها بعد ذلك متباينة في أجناس كثيرة ؛ كجنس الروائح ، وجنس الألوان ، وجنس الحركة ، وجنس السكون ؛ إذ يستحيل أن تكون الحركة والسواد تحت جنس قريب واحدٍ .
وقال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٣٢٩) : (واتفق أهل السنة على اختلاف أجناس الأعراض ، وأكفروا النظام في قوله : إن الأعراض كلها جنس واحد ، وإنها كلها حركات ؛ لأن هـٰذا يوجب عليه أن يكون الإيمان من جنس الكفر ، والعلم من جنس الجهل) .

(٢) يعني : عن طريق الإلزام.

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٠٣) .

فصل
في عجز الكرامية
عن تصحيح دلائل التوحيد على أصولهم الفاسدة

قد صحَّ أن دلائلَ الموحِّدينَ على التوحيد مبنيَّةٌ علىٰ صحَّة التمانع بين القادرينِ ، وإنما تصحُّ هـٰذه الدَّلالةُ علىٰ أصلِ من يقول : إن كلَّ واحد من القادرينِ يقدرُ علىٰ أن يفعلَ في غيره فعلاً .

وإذا كان من أصل الكراميَّة : أن الإلـٰهَ لا يقدرُ أن يفعلَ فعلاً في غيره ، وإنما يقدرُ على الفعل الذي يحدثُ في ذاته ، وقدرتَهُ لا تتعلَّقُ بما لا يكونُ في محلِّها[1] . . لم يصحَّ وقوعُ التمانع بين القادرينِ لو كانا قديمينِ ، كما لا يصحُّ وقوعُ التمانع بين القادرينِ منَّا إذا كان فعلُنا لا يتعدَّىٰ محلَّ القدرة عليه .

فإن قالوا : إنَّ الفعلَ الذي يحدثُ فيه بقدرته سببٌ مُوجِبٌ لحدوث فعلٍ في غيره ، فلا يُنكَرُ أن يتمانعَ مراداهما المسبَّبان عن السببينِ الحادثينِ فيهما .

قيل : هـٰذا باطلٌ علىٰ أصلكم ؛ لأن فعلَ القديم عندكم سببٌ مُوجِبٌ لمسبَّبِهِ ، فإذا فعل أحدُهما سببَ مفعولِهِ امتنع فعلُ الآخر وموجَبُهُ ،

(١) انظر (١/ ٤١٨) .

ولا يكون به ممنوعاً للآخر ، ولا يدلُّ ذلك على عجزه ، كما أنه إذا فعلَ هو أحدَ سببي مفعولٍ به في الضدَّينِ لم يكن ممانِعاً لنفسه ؛ لأن التمانعَ إنما يقع في فعلينِ متنفِّرَيِ الوقوع[1] ، ليس لواحد منهما سببٌ موجِبٌ ، فإذا اختلفا فيهما استُدِلَّ حينئذٍ بتمام مراد أحدهما على عجز الذي لم يتمَّ مرادُهُ ، وإذا كان لِمَا يفعلُهُ كلُّ واحد منهما في غيره سببٌ موجِبٌ . . لم يصحَّ منه منعُ صاحبه عمَّا قد فعلَ سببَهُ الموجِبَ .

ولا يصحُّ على أصولهم أيضاً توحيدُ ذات الصانع مع قولهم : بأنه جسمٌ يَلقى صفيحةَ العرش من فوقه ، ويجوز أن يلاقيَ جميعَ ما تحتَهُ[2] ، فكيف يصحُّ على هـٰذا الأصل أن تكونَ ذاتُهُ شيئاً واحداً ، وليس الذي يَلقى منه بعضَ الأجسام ما يلقى منه جسماً آخر ؟! لأنَّ الشيءَ لا يلاقي جسمينِ وأكثرَ من جهة واحدة .

ويقال لهم : ما الدليلُ على أنه ليس هو الفلكَ ، وما يؤمنُكم أن يكونَ هو الفلكَ ؛ لقولكم : بأنه جسمٌ يجوز عليه مجاورةُ الأجسام وملاقاتها ، ومع قولكم : بأن له حدّاً ونهايةً ، ومع ذلك قولُكم : بأنَّ ذاتَهُ تقبلُ حلولَ الحوادث فيه ؟!

فإن قالوا : إن الفلكَ متحرِّكٌ ، والكواكبَ متحرِّكةٌ ، والقديمَ غيرُ متحرِّكٍ[3] .

---

(١) في (أ) : (منتظري) بدل (متنفِّري) ، والمراد : أن التمانع يكون بين فعلينِ لا يجتمعان في محلٍّ ووقت واحد .

(٢) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٢١٦) .

(٣) هـٰذا محضُ فَرْضٍ ؛ لأن الكرامية ممن جوَّزوا الحركة والانتقال والنزول في حقه تعالىٰ=

قيل : إنما يقول الفلاسفةُ بحركة الأفلاك ، فأما على أصول المسلمينَ في سكون السماء فلا يصحُّ على هـٰذا الجوابُ ، على أنه إن كان الفلكُ متحرِّكاً فما الذي أحال حركةَ القديم عندكم ؟! وما أنكرتُم أنه هو الفلكُ ، وأن حركاتِهِ أسبابٌ لِمَا يحدث في العالم ؟!

فإن قالوا : إن الفلكَ متلوِّنٌ ، ولا يصحُّ قيامُ اللون بالقديم .

قيل : ما يؤمنُكم من جواز حدوثِ اللونِ فيه ، ومن جواز حدوثِ سائرِ الأعراضِ فيه ، مع كونه سابقاً لها ؛ كما زعمتم : أن الإرادةَ والقولَ والملاقاةَ والتسمُّعَ والتبصُّرَ أعراضٌ تحدثُ فيه وهو سابقٌ لها ؟!

وإذا جاز كونُهُ في مكانٍ وملاقاتُهُ لمكانٍ بعينه . . فما الذي منعَ من وصفه بالسكون والحركة ، حتىٰ لا يُؤمَنَ أن يكونَ هو الفلكَ أو بعضَ النجوم ؛ كما ذهب إليه من قال بذلك ؟!

وفي هـٰذا : دليلٌ علىٰ أنَّ توحيدَ الإلـٰه سبحانه [في ذاته] ، وتوحيدَهُ في صفاته واختراعاتِهِ . . لا يصحُّ علىٰ أصول الكراميّة بوجهٍ من الوجوه ، وإنما يصحُّ ذلك علىٰ أصولِنا بحمد الله ومنِّهِ وحسن توفيقه .

* * *

= عن قولهم . انظر « الشامل » لإمام الحرمين (ص٥١١) ، و« أبكار الأفكار » (٥/ ٩٤) ، وهم علىٰ فرض أنهم لم يصرِّحوا بذلك فهو لازم مذهبهم .

فصل
في بيان عجز الإمامية وغلاة الروافض عن أصول التوحيد

اعلمْ : أنهم أبعدُ الناس عن التوحيد ، وعن تصحيح دَلالة التمانع علىٰ توحيد الصانع[1] .

أما البيانيّةُ منهم ؛ أصحابُ بيانِ بن سمعانَ : فإنهم إذا زعموا : أن الله تعالىٰ علىٰ صورة الإنسان ، وأنه يَهلِكُ إلا وجهَهُ ، وأجازوا الفناءَ علىٰ بعضه[2] . فما الذي آمَنَهم من جواز العجز عليه ؟! وما يُؤْمِنُهم من صانعينِ أحدُهما يَعجِزُ عن إتمام مراده ، ولا يخرج بذلك عن الإلـٰهيّة ، كما زعموا أنَّ فناءَ بعضِ الإلـٰه لا يخرجُهُ عن إلـٰهيته ؟!

والمغيريّةُ منهم إذا زعمت : أن الإلـٰهَ رجلٌ من نور علىٰ رأسه تاجٌ ، وله من الأعضاء مثلُ حروف (أبي جادٍ) ، وأن الألفَ علىٰ صورة قدميه ، وأنه كتب بإصبَعِهِ علىٰ كفِّهِ أعمالَ العباد ، فغضبَ من المعاصي فعرِقَ ، واجتمع من عرقه بحرانِ ؛ أحدُهما : مِلْحٌ مظلمٌ ، والآخرُ : عذبٌ نيِّرٌ ، ثم اطَّلعَ في البحر فأبصر ظلَّهُ ، فانتزع عينيه وخلقَ منه الشمسَ والقمرَ ، ومحقَ باقيَ

---

(١) سيعرض الإمام المصنف أقوال غلاة الروافض فقط ، ويتوجَّه على الإمامية غير الغالية ما قيل في حق المعتزلة .

(٢) انظر (١/ ٣٢٤) .

الظلِّ ![1] . . فكيف يصحُّ توحيدُ ذاته علىٰ هـٰذا الأصلِ مع كونه ذا أعضاءٍ وجوارحَ ؟!

وإذا لم يَعرف ما يكونُ حتىٰ يغضبَ ويعرقَ . . فلِمَ لا يجوزُ عليه الجهلُ والعجزُ عن تمام مراده ، فلا يكونَ في تمام مرادِ ضدِّهِ وخصمِهِ عليه نقصٌ بالإلـٰهيَّةِ ؟!

ومن زعم من **الخطَّابيَّةِ** : أنَّ [جعفراً] هو إلـٰهٌ[2] ، أو أن أبا الخطَّاب هو الإلـٰهُ ، مع إقراره بموته أو قتله ![3] . . فما الذي يمنعُهُ من كون إلـٰهينِ ، مع جواز العجز أو الجهلِ علىٰ أحدهما ؟!

وكلُّ من قال منهم بتناسخ روحِ الإلـٰه في الأنبياء والأئمَّة ، وأجاز عليه الانتقالَ من جسدٍ إلىٰ جسدٍ[4] . . لا يصحُّ امتناعُهُ من جواز العجز أو الجهل عليه ، كما لم يمتنعْ من جواز الحركةِ والسكونِ عليه ، فلا يمكنُهُ مع ذلك الاستدلالُ بالعجز في أحد الصانعينِ علىٰ إبطال إلـٰهيَّته .

وإذا زعمت **الشريعيَّة** منهم : أن الإلـٰهَ في خمسة أشخاص ؛ في النبيِّ ، وعليٍّ ، وفاطمةَ ، والحسنِ ، والحسين عليهم السلام ، وأن هـٰؤلاء الخمسةَ آلهةٌ ![5] . . **فكيف يستحلُّ عاقلٌ نسبةَ توحيد الصانع إلىٰ هـٰذه الطائفة ؟!**

---

(١) انظر (١/ ٣٢٥) ، وتقدم : (فانتزع عين ظلِّهِ) بدل (فانتزع عينيه) ، وهو أليق بالضمير (منه) ، أو يقال : (منهما) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (جعفر) ، مع جوازه علىٰ قول .

(٣) انظر (١/ ٣٢٨) .

(٤) انظر (١/ ٣٢٥) .

(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٤) .

ومن زعم من الغلاة : أن الله فوَّضَ الأمرَ إلىٰ محمد ، وأقدرَهُ علىٰ خلق الدنيا فخلقها ودبَّرَها[1] . . فقد أثبت صانعينِ ؛ أحدُهما : صانعُ محمد ، والثاني : صانعُ الدنيا ، فكيف تصحُّ نسبةُ توحيد الصانع إليه ؟!

وكذلك القولُ فيمن قال مثلَ ذلك في عليٍّ[2] .

وقد أبطلت الهشاميَّةُ من الروافض علىٰ أنفسها توحيدَ صانعها في ذاته بدعواها : أنه جسمٌ له حدٌّ ونهايةٌ ، وأنه سبعةُ أشبار بشبر نفسه[3] .

وكذلك من قال منهم بقول هشام بن سالم الجواليقيِّ في دعواه : أن معبودَهُ علىٰ صورة الإنسان له وَفْرةٌ ، وهو نورٌ أسودُ ، وله [خمسُ] حواسَّ[4] .

ومن قال منهم بقول يونسَ بن عبد الرحمـٰن القُمِّيِّ : إن حملةَ العرش يحملون ربَّهم كما يحملُ الكُركيَّ رِجْلاه[5] .

كلُّ هـٰؤلاء قد أبطلوا علىٰ أنفسهم القولَ بالتوحيد في ذات معبودهم .

ومن قال منهم بقول زُرارةَ بن أعينَ : إن الله لم يزل غيرَ سميعٍ ولا بصيرٍ ولا عليمٍ حتىٰ خلق لنفسه هـٰذه الصفاتِ .

وكلُّ من أجاز البَداءَ على الله منهم يلزمُهُ : ألا ينكرَ وجودَ صانعينِ مَنْ يُتِمُّ

---

(١) انظر (٢/ ٦٦٢) .
(٢) انظر (٢/ ٦٦٢) .
(٣) انظر (١/ ٣٢٢) .
(٤) انظر (٣/ ٩٣) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ (خمسة) .
(٥) انظر (٣/ ٩٣) .

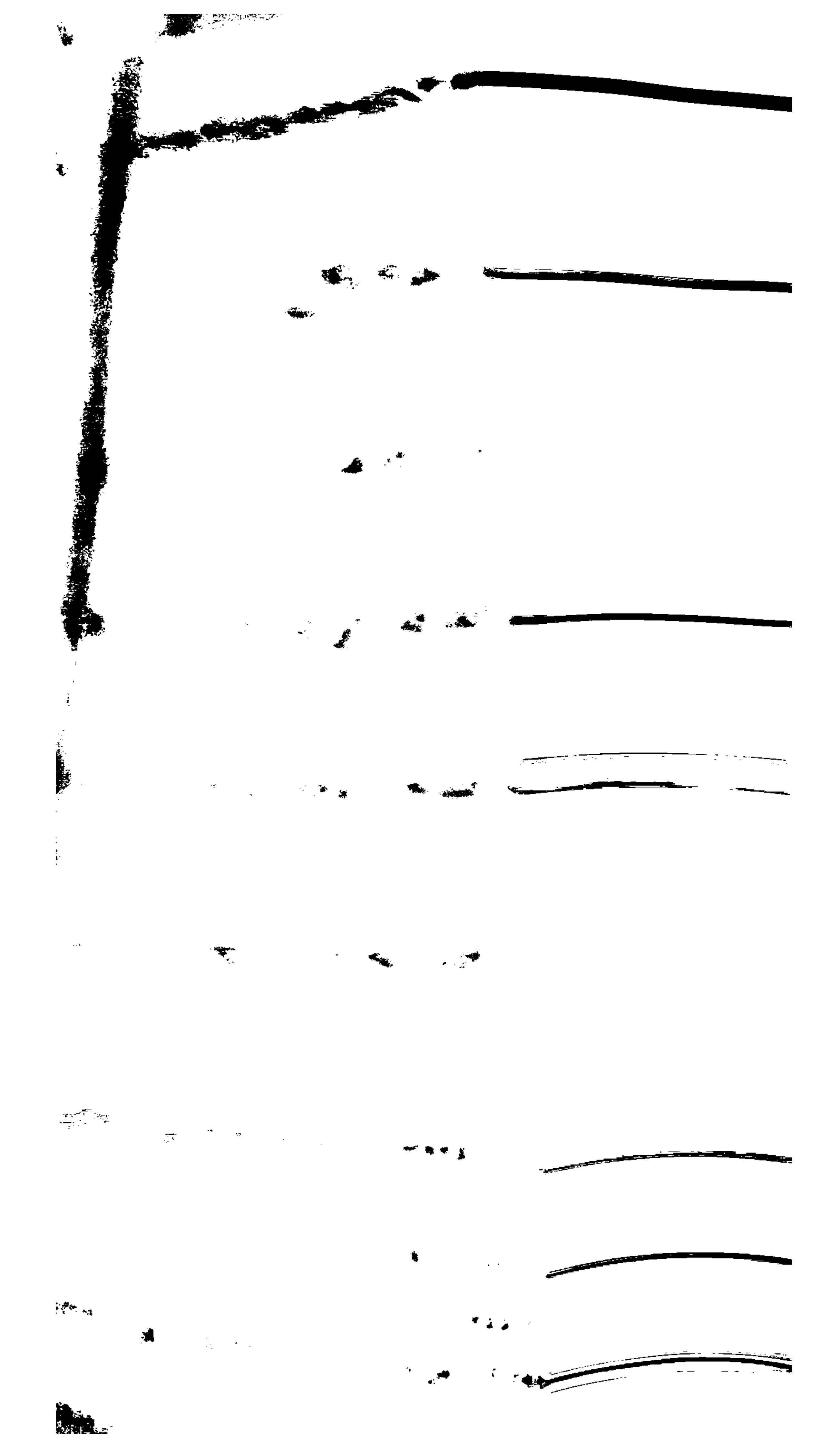
مرادَ أحدهما دون الآخر[1] ؛ إذا لم يعلم الذي لم يَتِمَّ مرادُهُ بفعل الآخر أو غفلَ عنه ، وإذا جازت الغفلةُ عليه فما الذي أحال عليه العجزَ ؟!

تعالى الله عزَّ وجلَّ عن قول جميعِ أهل البدع علوّاً كبيراً .

وقد بانَ بما ذكرناه في هٰذا الفصل : أن توحيدَ الصانع إنما يصحُّ علىٰ أصول أصحاب الحديث ، والحمدُ لله على التوفيق والعصمة .

❁ ❁ ❁

(١) في (ب ، ج) : (صانع) بدل (صانعين) .



ذكر معنى (الودود) في أسماء الله عز وجل

قال ابنُ الأنباريِّ : (الودودُ : المُحِبُّ ؛ من قولهم : وَدِدْتُ الرجلَ أوَدُّهُ وَدّاً وَوِداداً ووُدّاً .

والوَدُّ بفتح الواو : يكونُ اسماً للصنم المذكور في قوله عزَّ وجلَّ : ﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا﴾ [نوح : ٢٣])(١) .

وقال : (ويقال أيضاً : وَدِدْتُ الرجلَ وَداداً [ووِداداً ، ووَدادةً] ووِدادةً(٢) ، قال الشاعر(٣) : [من الوافر]

وَدِدتُ وِدادةً لو أنَّ حظِّي ... مِنَ الخُلَّانِ ألا يصرمُوني

وقال آخرُ(٤) : [من الوافر]

تمنَّاني فيلقاني قبيسٌ ... وَدِدتُ وأينَما منِّي وِدادي

---

(١) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » له (١/ ٨٨) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ووداً) .

(٣) أورده أبو زيد في « النوادر في اللغة » (ص٥٦٤) ، وابن السكيت في « الألفاظ » (ص٣٣٩) من غير نسبة .

(٤) البيت لسيدنا عمرو بن معدي كرب رضي الله عنه . انظر « ديوانه » (ص١٠٦) ، وصدر البيت فيه :

تمنَّاني ليلقاني أُبَيٌّ ... .

ويقال : وَدِدتُ الرجلَ مَوَدَّةً ؛ قال العجَّاجُ في بنيه[1] : [من مشطور الرجز]

إنَّ بَنـــيَّ لَلِئـــامٌ زَهَـــدَهْ
ما ليَ في صدورِهم مِنْ مَوْدَدَهْ

أرادَ : من مَوَدَّة ، فأظهر الدالينِ لضرورة الشعر .

فأجابه ابنُهُ رؤبةُ وكان أصغرَ أولاده[2] : [من مشطور الرجز]

إنَّ بنيـــكَ لكـــرامٌ مَجَـــدَهْ
ولـــو دعـــوتَ لأتَـــوكَ حَفَـــدَهْ
عجَّاجُ ما أنتَ بأرضِ مَأْسَدَهْ

أي : ما أنت بأرضٍ ذات أُسْدٍ ، فيلزمونك ولا يفارقونك)[3] .

---

(١) روى المعافى بن زكريا في « الجليس الصالح » (٤/ ٨٧) بسنده عن الأنباري أنه قال : (حدثني أبي قال : حدثنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن آدم العبدي : قال العجاج : سقط خبائي ـ في « المطبوع » : خبالي ـ ، فاستغثت بولدي ، فلم يجبني أحد منهم ، ثم جاءني رؤبة وهو صبي صغير ، فقلت له) ، وذكر الخبر ، وهـٰذا الرجز مما يستدرك علىٰ طبعات « ديوان العجاج » .

(٢) هو من تمام الخبر الذي رواه المعافى بن زكريا في « الجليس الصالح » (٤/ ٨٧) ، وهو أيضاً مما يستدرك علىٰ « ديوان رؤبة » ، وزاد في الخبر : (قال العجاج : فضممته إليَّ وقلت : ابني سيكون) ، أراد : سيكون له شأن في الرجز مثله .

(٣) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨٩) ، وقوله : (فيلزمونك ولا يفارقونك) كذا في جميع النسخ ، والأصل حذف النون بعد فاء السببية ، ويجوز الرفع مع بقاء معنى السببية وبناء ما بعد الفاء علىٰ مبتدأ محذوف ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات : ٣٦] فالفاء هنا عاطفة على الفعل قبلها فقط ؛ قال ابن مالك في « شرح التسهيل » (٤/ ٣١) : (تقديره : فهم يعتذرون ، والمعنىٰ : فكيف يعتذرون) .

وقال الزجّاج : (الودودُ : الشديدُ الحبِّ)[1] .

وقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴾ [مريم : ٩٦] ؛ أي : محبةً في قلوب الصالحين[2] .

وقوله تعالىٰ : ﴿ وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ ﴾ [آل عمران : ١١٨] ؛ أي : أحبَّ المنافقون ما عَنِتَ المؤمنون في دينهم[3] .

وقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ ﴾ [البقرة : ٩٦] ؛ أي : يحبُّ ويتمنَّىٰ[4] .

فهـٰذا معنىٰ (الودِّ) و(الودودِ) في اللغة .

وعلىٰ هـٰذا : يكونُ معنىٰ وصف الله عزَّ وجلَّ بأنه الودودُ ؛ أي : المحبُّ لعباده المؤمنين .

وقال بعضُ أهل اللغة : يجوز أن يكون (ودودٌ) فَعُولاً بمعنى المفعول ، فهو إذاً ودودٌ بمعنىٰ مَوْدُودٍ ؛ ومعناه : أن المؤمنين يَوَدُّونه ويحبُّونه[5] ، وهـٰذا كما يقال : رَكُوبٌ بمعنىٰ مركوبٍ ، وحَلوبٌ بمعنىٰ مَحْلوبٍ .

---

(١) انظر « معاني القرآن » له (٥/ ١٥٢) .

(٢) قاله سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما . انظر « تفسير الطبري » (١٨/ ٢٦٣) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٨١) ، يقال : عَنِتَ فلانٌ ؛ إذا دخلت عليه مشقة ، وأعنته غيره .

(٣) قاله ابن جريج . انظر « تفسير الطبري » (٧/ ١٤٤) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٨٠) .

(٤) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٨٠) .

(٥) قاله الزجاج . انظر « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » (ص٥٢) .

[اختلافُ متكلِّمي أهلِ السنَّةِ في معنىٰ (الودودِ)]

واختلف المتكلِّمونَ من أصحابنا في معنىٰ هـٰذا الاسم :

فقال أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله : الودُّ والمحبَّةُ والرضا : من صفاته الأزلية ، ومعناها : إرادتُهُ للإنعام علىٰ عباده المؤمنين(١) .

وقال آخرون من أصحابنا : إن ذلك أجمعَ من صفات الفعل ، غيرَ الإرادة ؛ فإنها أزليّة ، وتأوَّلَ هـٰؤلاء الودَّ من الله عزَّ وجلَّ لعباده ومحبَّتَهُ لهم ورضاه عنهم : علىٰ معنىٰ إنعامه عليهم ، وثوابِهِ لهم ، وتفضُّلِهِ عليهم(٢) .

وقد حُكِيَ عن عبد الله بن سعيد أنه تأوَّل رضا الله عن عبده وودَّهُ له : علىٰ معنىٰ علمه بأنه من أوليائه ، وسخطَهُ وغضبَهُ : علىٰ معنىٰ علمه بأن مَنْ غضب عليه مِنْ أعدائه .

وعلىٰ هـٰذا المذهب أيضاً : يكون الودُّ من صفاته الأزليّة ؛ لأنَّ علمَهُ صفةٌ له أزليّةٌ .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥١) ، وهو مذهب الأستاذ القشيري أيضاً ؛ قال في « رسالته » (ص٦٤٩) : (فمحبةُ الحق سبحانه للعبد : إرادته لإنعام مخصوص عليه ، كما أن رحمته إرادة الإنعام ؛ فالرحمة خاصٌّ من الإرادة ، والمحبة خاصٌّ من الرحمة) .

(٢) وهو مذهب الإمام القلانسي وابن كلاب وابن فورك ؛ قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٨) بعد نقله مذهب الإمام الأشعري في معنى المحبة والرضا : (وكان ينكر قول من قال من أصحابنا : إن المحبة والرضا من الله تعالىٰ فعلٌ ، وكذلك السخط والعداوة ، وهو الذي أختاره في هـٰذا الباب ، وهو مذهب عبد الله بن سعيد) ، وانظر ما تقدم (٢/ ٢٣٦ـ ٢٣٧) .

ومن قال : (إن الودودَ بمعنى المَوْدود) فلا بدَّ له من منع هٰذا الاسم في الأزل ؛ لأن العباد الوادِّينَ له لم يكونوا في الأزلِ[1] .

[محبةُ اللهِ تعالىٰ ومودَّتُهُ عندَ الصوفيةِ]

وتكلمت الصوفيَّةُ في محبَّة العبد لربِّهِ ومودَّتِهِ له :

فقال ذو النون المصريُّ : (المحبَّةُ : خوفُ عدم المحبَّةِ)[2] .

وقال أبو عليٍّ الرُّوذْباريُّ : (المحبَّةُ : الموافقةُ)[3] .

وقال أبو العباس بن عطاء : (المحبَّةُ : الغَيْرةُ) .

---

(١) فهو من صفات فعله ؛ لأن محبة المؤمنين له سبحانه فعلٌ له تعالىٰ ، وهو أحد قولي الإمام الأشعري ؛ قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥١) حكاية عنه : (وأما معنىٰ وصفه بأنه « ودود » ففيه معنيان أيضاً : أحدهما : أن يكون بمعنىٰ مودود ؛ أي : هو محبوب ؛ لأن الود هو الحب ، وهو محبوب المؤمنين ومودودهم) ، ثم قال : (والثاني : بمعنىٰ أنه مُحِبٌّ ، ويكون مبالغة من الودِّ ، والله تعالىٰ وادٌّ للمؤمنين ومُحِبٌّ لهم) .

وثَمَّ أقوال أُخَر ، منها ما ذكره الأستاذ القشيري في « رسالته » (ص٦٥٠) إذ قال : (وقومٌ قالوا : محبة الحق للعبد : مدحُهُ له ، وثناؤه عليه بالجميل ، فيعود معنىٰ محبته علىٰ هٰذا القول إلىٰ كلامه ، وكلامه قديم) .

وقال : (وقومٌ من السلف قالوا : محبتُهُ من الصفات الخبرية ، فأطلقوا اللفظ ، وتوقَّفوا عن التفسير) .

(٢) أورد الخركوشي في « تهذيب الأسرار » (ص٥٦) عن ذي النون أنه قال : (المحبة : خوف ترك الحرمة ، مع إقامة الخدمة) .

(٣) أورده الخركوشي في « تهذيب الأسرار » (ص٥٥) ، والقشيري في « رسالته » (ص٦٥٣) .

وقال أبو يزيد البسطاميُّ : (المحبَّةُ : استقلالُ الكثير من نفسك ، واستكثارُ القليل من محبوبك)[١] .

وقيل : (المحبَّةُ : دوامُ الذكر ؛ ولذلك قيل : من أحبَّ شيئاً أكثرَ ذكره)[٢] .

وقيل : (المحبَّةُ : إيثارُ المحبوب علىٰ كلِّ حال)[٣] .

وقيل : (المحبَّةُ : ما لم تكن لطلب عِوض)[٤] .

وقيل : (هي : رضا القلوبِ بأفعال المحبوبِ) .

وقال يحيى بن معاذ الرازيُّ : (حقيقةُ المحبَّةِ : ألا تزيدَ بالبرِّ ، ولا تنقصَ بالمنع)[٥] .

وقال عبدُ القاهر بن طاهر[٦] : حقيقةُ المحبَّةِ : محبَّةُ المحبَّةِ .

وقالوا في محبَّة الإلـه سبحانه ومحبَّتِهِ لعباده : إنه تودَّدَ إلىٰ أوليائه بولايتهم ، وتودَّدَ إلىٰ أعدائه بكفايتهم .

---

(١) أورده الخركوشي في « تهذيب الأسرار » (ص٥٧) ، والقشيري في « رسالته » (ص٦٥٢) .

(٢) أورده الطوسي في « اللمع » (ص٨٦) عن سمنون المحب بلفظ : (صفاء الود مع دوام الذكر ؛ لأن من أحبَّ شيئاً أكثر ذكره) .

(٣) انظر « تهذيب الأسرار » (ص٥٥) .

(٤) انظر « قوت القلوب » (٢/ ١١٦٢) .

(٥) أورده الخركوشي في « تهذيب الأسرار » (ص٥٨) ، والسلمي في « حقائق التفسير » (ص٩٦) .

(٦) يعني : المصنف نفسه ، وفي (ب) : (عبد البر) ، وفي (ج) : (عبد القادر) بدل (عبد القاهر) .

وقيل : محبَّتُهُ لغيره : أن هَداهُ إلىٰ صراطه .

وقال الشبليُّ : (المحبَّةُ : صراطُ الأولياء)[1] .

وأحسنُ ما قيل في علامة المحبَّة : ما رُوِيَ أن ذا النون دخل علىٰ مريضٍ يعوده ، فقال له : ليس بصادقٍ في حبِّهِ من لم يصبر علىٰ ضربه ، فقال المريضُ : ليس بصادقٍ في حبِّهِ من لم يتلذَّذْ بضربه[2] .

قلنا : ما هـٰذا التحقيقُ إلا بالتوفيق ، والله تعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) رواه أبو نعيم في « الحلية » (١٠/ ٣٦٩) .

(٢) أورد الخبر الإمام أبو طالب في « قوت القلوب » (٢/ ١١٢١) .

ذكر معنى (الوارث) من أسماء الله تعالى

الوارثُ : مأخوذٌ من الإرث ، والأصلُ في الإرث : (وِرْثٌ) بكسر الواو ، إلا أنهم قلبوا الواو همزةً لانكسارها في أوَّل الكلمةِ ، كما قالوا في وِعاء ووِكاف ووِسادة ووِشاح : إعاءٌ وإكافٌ وإسادةٌ وإشاحٌ[1] .

وقد أبدلوا الواو المضمومةَ التي هي فاءُ الفعل همزةً ؛ فقالوا في وجوهٍ : أُجُوهٌ ، وفي وُعِدَ : أُعِدَ ، وقوله عزَّ وجلَّ : ﴿وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ﴾ [المرسلات : ١١] ؛ معناه : وُقِّتت ، وكذلك كلُّ [واويٍّ] انضمَّتْ منه [فاؤُهُ فهمزُهُ] جائزٌ[2] .

وقد أبدلوا أيضاً الواوَ المفتوحةَ في أوَّل الكلمةِ همزةً ؛ فقالوا في وَحَدٍ : أَحَدٌ ، وفي وَناةٍ : أناةٌ ، وفي وَسْماءَ : أسماءُ ، وفي وَجَمٍ : أجمٌ[3] .

فهذا أصلُ الإرث من الوِرْثِ ، وله معنيان :

أحدُهما : الأصلُ ؛ من قولهم : فلانٌ يرجعُ إلىٰ إرثِ صدقٍ ، ووِرْثِ صدقٍ ؛ أي : إلىٰ أصلٍ ومَحْتِدِ صدقٍ[4] .

---

(١) انظر « العين » (٨/ ٢٣٤) ، وما تقدم (١/ ٥٠٢) .

(٢) انظر « الكتاب » (٤/ ٣٣١) ، و« المنصف » (١/ ٢١٢) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (واو ، لامُهُ فهمزها) .

(٣) انظر (١/ ٥٢٨) .

(٤) انظر « الألفاظ » لابن السكيت (ص١١٣) .

والثاني : الفوزُ بميراث الغير بعد وفاته .

وإذا حملناه علىٰ معنى الأصل . . فالله عزَّ وجلَّ الوارثُ : بمعنىٰ أنه لم يزل مالكاً للأشياء ، وهي الآن باقيةٌ علىٰ أصل مُلْكِهِ لها ، لم يَزُلْ مُلْكُهُ عنها[1] .

وقد قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم لبني إسماعيلَ عليه السلام : « اثبتُوا علىٰ مشاعِرِكم ؛ فإنها علىٰ إرثِ أبيكم إبراهيمَ »[2] ؛ يعني : علىٰ أصله وبقيَّة شرعه .

وإذا حملنا الإرثَ على الفوز بميراث الموروث . . فالله تعالى الوارثُ على الحقيقة ؛ لأن الأشياء كلَّها ترجعُ إليه ؛ ولذلك يقول بعد فناء الخلق : ﴿ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ﴾ ، ثم يجيبُ نفسَهُ بقوله : ﴿ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [غافر : ١٦][3] .

وليس معنىٰ إرثه للأشياء دخولَها في ملكه ؛ لأنه مالكٌ لها في كلِّ حال ، ولـٰكن معنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا ﴾ [مريم : ٤٠] : أنه يزيلُ

---

(١) فملكُهُ سبحانه وتعالىٰ للأشياء لم يتغيَّر بتمليك بعضها لبعض عباده ، بل تملُّكُ العبد لبعض الأشياء إنما هو مُلْكٌ عرضي زائل حائل ، ألا ترىٰ أن الفقهاء قد قرَّروا بأن العبد وما ملكت يمينه لسيِّده ؟!

(٢) رواه بنحوه أبو داود (١٩١٩) ، والنسائي (٥/ ٢٥٥) ، وابن ماجه (٣٠١١) من حديث سيدنا ابن مِرْبَع الأنصاري رضي الله عنه .

(٣) وإليه ذهب الإمام الأشعري في معنى اسمه (الوارث) ؛ قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٦) حكاية عنه : (وأما الوارث فمعناه : أنه الباقي بعد انقضاء الخلق ، والمالكُ بعد زوال المُلَّاك وفناء أملاكهم) ، ثم قال : (وهو بمعنى الآخِر ، وذلك من صفات النفس) .

عنها وعمَّن عليها مُلكَ غيره وتصرُّفَهم فيها ، فلا يكونُ مالكٌ ولا متصرِّفٌ في مُلكٍ سواه[١] .

وأما ميراثُ الآدميِّينَ بعضِهم من بعضٍ : فعلىٰ معنىٰ أن الوارثَ يقوم مَقامَ الموروث عنه في ماله بعد وفاته ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَـٰرَهُمْ ﴾ [الأحزاب : ٢٧] علىٰ هـٰذا المعنىٰ ، وكذلك قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَوْرَثْنَـٰهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴾ [الدخان ٢٨] .

وقولُهُ صلى الله عليه وسلم : « متِّعْني بسمعي وبصري ، واجعلْهُما الوارثَ منِّي »[٢] . . اختلفوا في معناه :

فقال النضرُ بن شميل : (معناه : أبقِهما معي حتىٰ أموتَ)[٣] ؛ لأنَّ الإرثَ معناه : الباقي ، وميراثُ الإنسان من غيره بقيَّةٌ له من موروثه ، وإنما قال : « واجعلْهُ الوارثَ منِّي » على الإفراد[٤] ؛ لأنه ردَّ الهاء إلى

---

(١) وبه تعلم : أن ملكَهُ سبحانه لا يُتصوَّرُ زواله ؛ كيف وهو الخالق للأشياء وممسكها أن تزول ؟! وبه تعلم نكتة ذلك الخلق في قوله جلَّ شأنه : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴾ [يسٓ : ٧١] ، ومن أعظم أذكار السنة في الصباح والمساء : (لا إلـٰه إلا الله ، وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، يحيي ويميت ، وهو علىٰ كل شيء قدير) ، وقد قال سبحانه : ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ ﴾ [آل عمران : ٢٦] .

(٢) رواه الترمذي (٧/٣٦٠٤) ـ طبعة دار الغرب ـ من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، ورواه بنحوه الترمذي (٣٥٠٢) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (١٠١٦١) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما ، وورد الحديث بلفظ : « واجعلهما » ، وبلفظ : « واجعله » ، وعليهما سيشرح المصنف .

(٣) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ٨٥) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٨٦) .

(٤) كذا هي الرواية من حديث سيدنا ابن عمر المتقدم ذكرها في التعليق السابق ، وهي أيضاً=

الإمتاع[1] ؛ ومعناه : اجعل السمعَ والبصرَ باقيينِ عند ضعف القُوى الباقيةِ ، فيكونُ السمعُ والبصرُ وارثَ سائر القُوىٰ منِّي .

وقال آخرون : معناه : أن الميِّتَ بعد فراق روحه يشخَصُ بصرُهُ ؛ ينظرُ إلىٰ معراج روحه وفيه بقيَّةُ حياة بلا روح ؛ لأن الحياةَ غيرُ الروح ، وإن كانت لا تدومُ بعد فراق الروح في البدن إلا مقدارَ ما يرىٰ به البدنُ معراجَ روحه ، فكأنه صلى الله عليه وسلم أراد : بقاءَ سمعِهِ وبصرِهِ إلىٰ ذلك الوقت من غير دخول نقصانٍ فيهما .

وقد أجمعَ المسلمون : علىٰ تصحيح الإرثِ من غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الجملة .

واختلفوا في الميراث عن الأنبياء عليهم السلام في الأموال :

فأثبتَهُ الشيعةُ ، وادَّعَوا : أن فاطمةَ عليها السلام ادَّعت لذلك ميراثَها في فَدَكٍ[2] .

= رواية الترمذي (٣٤٨٠) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها .

(١) هـٰذا وجهٌ ، وقيل : وحَّدَ الضمير باعتبار المذكور ؛ بدليل رواية : « واجعل ذلك الوارثَ منَّا » ، والمعنىٰ علىٰ هـٰذا : متعنا بها في حياتنا ، واجعل ثوابها الوارث ـ أي : الباقي ـ لنا بعد الموت ؛ لبقاء الوارث ، وقيل : إنه يعود علىٰ مصدر الجعل ، و« منَّا » المفعول الثاني ، والمعنى : اجعل الوارث منَّا الذي يقتدي بنا في استعمال هـٰذه الجوارح في طاعتك من نسلنا ، وفيه إشارة إلىٰ طلب الذرية الصالحة . انظر « عقود الزبرجد » (٢/ ٤٠) .

(٢) روى البخاري (٣٧١١) ، ومسلم (١٧٥٩) عن سيدتنا عائشة رضي الله عنها : أن فاطمة عليها السلام أرسلت إلىٰ أبي بكر تسأله ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم فيما أفاء الله علىٰ رسوله صلى الله عليه وسلم ، تطلب صدقةَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم التي بالمدينة وفَدَكٍ وما بقي من خُمُس خيبر .

وقال الباقون : إن الأنبياءَ لا يُورِّثونَ المالَ ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « إنَّا لا نُورَثُ ، ما تركناهُ فهو صدقةٌ »[1] .

فأما قولُهُ عليه السلام : « العلماءُ ورثةُ الأنبياءِ »[2] . . فمحمولٌ على توارثٍ في العلم والأحكام بالإجماع[3] .

وقد رُوِيَ أن أعرابياً أتى ابن مسعود في حَلْقته فقال : علامَ اجتمعَ هؤلاء ؟ فقال ابن مسعود : على ميراثِ محمدٍ صلى الله عليه وسلم يقتسمونَهُ[4] ؛ يعني : العلمَ الموروث عنه .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل : ١٦] ؛ يعني : أنه ورثَ منه

---

(١) رواه البخاري (٣٧١١) ، ومسلم (١٧٥٩) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها .

(٢) رواه أبو داود (٣٦٤١) ، والترمذي (٢٦٨٢) ، وابن ماجه (٢٢٣) من حديث سيدنا أبي الدرداء رضي الله عنه .

(٣) ومثله قوله سبحانه : ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل : ١٦] ، وقوله تعالى حكاية : ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم : ٦] ، فالمراد : النبوة والعلم ، وحاشا الأنبياء أن يسألوا الوارث لأموالهم ويتهمَّموا لذلك ، وسيأتي لذلك مزيد بيان من قبل المصنف .

(٤) رواه الخطيب البغدادي في « شرف أصحاب الحديث » (ص٤٥) .

وروى الطبراني في « المعجم الأوسط » (١٤٢٩) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه أنه مرَّ بسوق المدينة ، فوقف عليها فقال : يا أهل السوق ؛ ما أعجزكم ! قالوا : وما ذاك يا أبا هريرة ؟ قال : ذاك ميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمُ وأنتم ها هنا لا تذهبون فتأخذون نصيبكم منه ! قالوا : وأين هو ؟ قال : في المسجد .

فخرجوا سراعاً إلى المسجد ، ووقف أبو هريرة لهم حتى رجعوا ، فقال لهم : ما لكم ؟ قالوا : يا أبا هريرة ؛ فقد أتينا المسجد فدخلنا ، فلم نرَ فيه شيئاً يقسم ، فقال لهم أبو هريرة : أما رأيتم في المسجد أحداً ؟ قالوا : بلى ، رأينا قوماً يصلُّون ، وقوماً يقرؤون القرآن ، وقوماً يتذاكرون الحلال والحرام ، فقال لهم أبو هريرة : ويحكم ! فذاك ميراث محمد صلى الله عليه وسلم .

العلمَ والمُلكَ[1] ، ثمَّ زادَهُ الله مُلكاً لا ينبغي لأحد من بعده .

وقولُ زكريا عليه السلام : ﴿ فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ [مريم : ٥ـ٦] ؛ أي : يرثُ منِّي الحُبُورةَ ، ومن آل يعقوبَ النبوَّةَ ، فيكونُ حبراً ونبيّاً[2] .

وقد رُويَ أنه عليه السلام قال لعليٍّ رضي الله عنه : « أنتَ أخي ووارثي » ، قال : وما إرثُكَ ؟ قال : « ما أورثَ الأنبياءُ قبلي ؛ كتابُ اللهِ وسُنَّتي »[3] .

[فصلٌ في بيان ما يُورَثُ وما لا يورثُ]

وهـٰذا فصلٌ يتعلَّقُ ببيان ما يُورَثُ وما لا يُورَثُ :

فنقول : إن الميراثَ شائعٌ في جميع التركَةِ ؛ عيناً كان أو ديناً ، وقد أجمعت الأمَّةُ علىٰ هـٰذه الجملة ، إلا في مسائلَ اختلفوا فيها :

منها : أن يكونَ الموروثُ مقتولاً خطأً ، ووجبت الديةُ علىٰ عاقلةِ قاتلِهِ ، فقد اختلفوا فيمن يرثُ من تلك الدية :

فروى الحسنُ عن علي رضي الله عنه : أن الزوجَ والزوجةَ والإخوةَ

---

(١) قاله مقاتل . انظر « تفسيره » (٣/ ٢٩٩) .

(٢) قاله الحسن البصري . انظر « الكشف والبيان » (٦/ ٢٠٦) ، والحبورة : الإمامة والعلم .

(٣) روىٰ صدره النسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨٣٩٧) من حديث سيدنا علي رضي الله عنه ، ورواه أحمد في « فضائل الصحابة » (١٠٨٥) ، وابن أبي عاصم في « الآحاد والمثاني » (٢٧٠٧) من حديث سيدنا زيد بن أبي أوفىٰ رضي الله عنه .

والأخواتِ من الأمِّ . . لا يرثون من الدية شيئاً ، وبه قال الحسن[1] .

وذهب الجمهورُ من الصحابة والتابعينَ والفقهاءِ منهم : إلىٰ قسمة الدية بين جميع الورثة كسائر التركَة[2] .

ومنها : اختلافُهم في توريث القاتلِ خطأ من الدية :

فمذهبُ الجمهورِ الأعظمِ : أنه لا يرثُ من الدية ولا من غيرها[3] .

وزعم قومٌ : أنه يرثُ من صُلبِ مالِ الميِّت ، ولا يرثُ من الدية[4] .

وزعم قومٌ : أنه لا يرثُ من صُلبِ مالِ الميِّت ، ولا يرثُ من الدية الواجبة علىٰ عاقلته شيئاً ، وبه قال عطاءٌ[5] ، والحسنُ[6] ، وسعيدُ بن المسيَّب[7] ، والزهريُّ[8] ، والحكمُ بن عُتَيبَةَ ، ومجاهد ، ومالك ، والأوزاعيُّ ، وأبو ثور[9] .

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٢٨١٢١) في حق الزوج والزوجة ، وانظر « المبسوط » للسرخسي (٢٦/ ١٧٤) ، و« نهاية المطلب » (٩/ ٣٥٦) .

(٢) انظر « المبسوط » (٢٦/ ١٦٤) ، و« نهاية المطلب » (١٦/ ١٤٣) .

(٣) انظر « المصنف » لابن أبي شيبة (٣٢٠٤٤ ـ ٣٢٠٥٣) .

(٤) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٢٠٥٤) عن محمد بن جبير ، وهو مذهب الإمام مالك . انظر « المدونة » (٤/ ٣٤٧) ، و« بداية المجتهد » (٤/ ١٤٤) .

(٥) رواه الدارمي في « سننه » (٣١١٩) غير أنه خصَّه بالقتل الخطأ .

(٦) تقدم مذهبه قريباً .

(٧) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٢٠٤٨) .

(٨) رواه أبو داود في « المراسيل » (٣٦٠) .

(٩) انظر « المغني » لابن قدامة (٦/ ٣٦٥) ، ونقل الماوردي في « الحاوي الكبير » (٨/ ٨٥) عن الحسن وابن سيرين : أن قاتل الخطأ يرث من المال والدية جميعاً .

ومنها : اختلافُهم في ميراث دية الجنين :

فعلىٰ قول الجمهور : تكونُ الديةُ الواجبةُ فيه مقسومةً بين ورثة الجنين علىٰ فرائض الله عزَّ وجلَّ[1] .

وقال ربيعةُ والليثُ بن سعد : تكونُ الغُرَّةُ لأمِّ الجنين خاصَّةً[2] .

ومنها : اختلافُهم في دية المقتول : هل هي من تركَته ، أم حادثةٌ علىٰ مُلك ورثته ؟

فعلىٰ قول الجمهور : هي من تركته ؛ تُقضىٰ منها ديونُهُ ، وتُنفَّذُ منها وصاياه ، ويُقسَمُ باقيها بين ورثته كسائر أمواله[3] .

وقال أبانُ بن عثمانَ وعمرُ بن عبد العزيز وشريكُ بن عبد الله وأبو ثور : إن الديةَ تَحدُثُ علىٰ مُلك الورثة ؛ لا يُقضىٰ منها دينٌ للميِّت ولا وصيةٌ له[4] .

واختلفوا في الحقوق التي ليست بمال ، ولٰكنها متعلِّقةٌ بمال ؛ مثل : خدمة العبد ، وسكنى الدار ، والخيارِ في البيع ، والشفعةِ ، وغيرها :

---

(١) انظر « المدونة » (٤/ ٦٣٢) ، و« الأم » (٦/ ١١٦) ، و« المبسوط » (٢٦/ ٨٨) ، و« المغني » (٨/ ٤٠٨) .

(٢) قال ابن رشد في « بداية المجتهد » (٤/ ١٩٩) : (وقال ربيعة والليث : هي للأم خاصة ؛ وذلك أنهم شبهوا جنينها بعضو من أعضائها) ، وانظر « المغني » (٨/ ٤٠٨).

(٣) انظر « المبسوط » (٣٠/ ٤٩) .

(٤) انظر « المغني » لابن قدامة (٦/ ٣٨٨) ، وذهب إلىٰ مثل ذلك مكحول . انظر « المدونة » (٤/ ٣٥٠) .

فقال الشافعيُّ رضي الله عنه : جميعُها موروثٌ[1] .

وقال أبو حنيفةَ : لا يُورَثُ شيءٌ منها إلا خيارُ الردِّ بالعيب[2] .

واختلفوا أيضاً في حدِّ القذف :

فقال الشافعيُّ : إنه من حقوق الآدميِّينَ ، ويجري فيه الميراثُ كالقصاص[3] .

وقال أبو حنيفةَ : إنه من حقوق الله عزَّ وجلَّ ، لا يسقطُ بالعفو ، ولا يجري فيه الميراثُ[4] .

واختلفوا في الوَلاء :

فأسقط الجمهورُ الإرثَ فيه وقالوا : إن الولاءَ كالنسب يُورَثُ به ، ولا يُورَثُ في نفسه[5] .

وذهب قومٌ : إلىٰ أنه موروثٌ كالمال[6] .

وإذا صحَّ بما ذكرناه من الفصل بين ما يُورَثُ وما لا يُورَثُ . . كانت أموالُ الأنبياء عليهم السلام من جملة ما لا يُورَثُ كما بيَّنَّاهُ قبل هـٰذا[7] .

وكلُّ ما يرثُهُ العبادُ وما لا يرثونَهُ من الأعيان والحقوق . . فإن الله تعالىٰ

---

(1) وهو مذهب الإمام مالك . انظر « بداية المجتهد » (٣/ ٢٢٧) .
(2) انظر « المبسوط » (٢/ ١٨٦) ، (١٤/ ١١٦) .
(3) انظر « الحاوي الكبير » (١٣/ ٢٥٩) .
(4) انظر « المبسوط » (٩/ ٤٨) .
(5) انظر « المبسوط » (٨/ ٨٣) ، و« الحاوي الكبير » (٨/ ١١٧) .
(6) انظر « الإشراف علىٰ مذاهب العلماء » (٤/ ٣٨٨) .
(7) انظر (٣/ ٣٦٦) .

وارثٌ جميعَ ذلك ، فلذلك قيل له : (الوارثُ) على الإطلاق من غير تقييد شيءٍ دون شيءٍ ، وإنما يقالُ لغيره : (وارثٌ) على التقييد والإضافة إلىٰ شيء بعينه .

ولوقوع اسم (الوارث) لله مطلقاً يُنسَبُ بعضُ العباد إليه ؛ فقيل : عبدُ الوارث ، وعلىٰ هـٰذا الاسم كان جماعةٌ من العلماء من رواة الحديث :

منهم : عبدُ الوارث مولىٰ أنس بن مالك ، يروي عن أنس[1] .

ومنهم : عبدُ الوارث بن أبي حنيفةَ ، يروي عن أبيه ، روىٰ عنه شعبةُ ، وحديثُهُ في الكوفيينَ[2] .

ومنهم : عبدُ الوارث بن سعيد ؛ أبو عبيدةَ مولىٰ بلعنبرِ ، مات سنة ثمانين ومئة ، وروىٰ عنه ابنه أبو سهل عبدُ الصمد بن عبد الوارث[3] .

ومنهم : عبدُ الوارث بن صخر أبو صخرٍ الحمصيُّ ، يروي عن عقبةَ بن زرعةَ ، روىٰ عنه سليمان بنُ عبد الرحمـٰن[4] ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ١١٨) .
(٢) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ١١٨) .
(٣) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ١١٨) .
(٤) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ١١٨) .

ذكر معنى (الواسع) من أسماء الله عز وجل

قال الله تعالىٰ : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : ١١٥] .

وقد حكى ابنُ الأنباريِّ عن أبي عبيدةَ : أن الواسعَ : الكثيرُ العطايا ، الذي يسعُ لما يُسأل(١) .

وقال آخرون : الواسعُ : المحيطُ بعلم كلِّ شيء ؛ من قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾ [طه : ٩٨] ؛ أي : أحاط بكلِّ شيء علماً(٢) .

وقال قتادةُ : وسعَ كلَّ شيء علماً ؛ أي : ملأ كلَّ شيء علماً(٣) .

وفائدتُهُ : أنه هو الذي خلقَ علمَ كلِّ ذي علمٍ سواه ، خلافَ قول القدريَّة في دعواها : أنهم يخلقون لأنفسهم العلومَ النظريةَ(٤) .

وخلافَ قول من قال من المرجئة : إن العلومَ كلَّها مكتسبةٌ ، ليس منها

---

(١) انظر « مجاز القرآن » (١/ ٥١) ، و« الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٩٤) .

(٢) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٩٤) ، فيرجع معنى الواسع إلىٰ صفة العلم ، وهو مذهب الإمام الأشعري . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٤) ، وزاد : (وقيل : إنه واسع الفضل والرحمة) .

(٣) انظر « تفسير الطبري » (١٨/ ٣٦٧) .

(٤) انظر (١/ ٥١١) ، وذلك قولهم بالتوليد ، وإنما أرادوا نفي الكسب الذي قال به أهل السنة ، وإثباتَ العدل بزعمهم .

شيءٌ اضطَرَّ اللهُ عزَّ وجلَّ العالمَ به[1] .

ومن قال بالقول الأوَّل قال : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾ ؛ أي : وسع علمُهُ كلَّ شيء ، وهو كقوله : ﴿ وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾ [غافر : ٧] ، وانتصبا على التمييز[2] .

ويقال : وسعَ علمُ الله كلَّ شيء ، وبكلِّ شيء ، وسعت رحمتُهُ كلَّ شيء ، ولكلِّ شيء ، وعلىٰ كلِّ شيء[3] .

وفي هٰذا دليلٌ علىٰ فساد قول من قال من غلاة الروافض : إن الله لا يعلمُ الشيءَ حتىٰ يكونَ ، كما ذهب إليه زرارةُ بن أعينَ وبعضُ القائلين بالبَداء[4] .

وفيه فسادُ قول المعتزلة والنجَّاريَّة : بنفي علم الله عزَّ وجلَّ ؛ لإخباره أنه وسع كلَّ شيء علماً ، فأثبت لنفسه علماً محيطاً بالأشياء كلِّها ، خلافَ قول : من نفىٰ علمَهُ[5] ، وخلافَ قولِ من زعم : أن علمَهُ مقصورٌ علىٰ بعض المعلومات دون بعض .

وقال قومٌ : الواسعُ : الغنيُّ ؛ من قوله : فلانٌ في سَعَةٍ ؛ أي : في يسارٍ وجِدَةٍ[6] .

---

(١) انظر الكلام على المعارف (٢/ ٤٧٤) .
(٢) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٩٨) .
(٣) انظر « تهذيب اللغة » (٣/ ٦١) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٩٨) .
(٤) انظر (٢/ ٢٦٠) .
(٥) وهم الجهمية والمعتزلة والنجارية ، وأثبتوا له تعالى العالمية فقط .
(٦) انظر « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » للزجاج (ص٥١) ، و« اشتقاق أسماء الله » للزجاجي (ص٧٢ـ٧٣) .

وهـٰذا القولُ بعيدٌ من الصواب ؛ لأن المعروفَ في كلام العرب أن يقال للغني : مُوْسِعٌ ، لا واسع ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ [البقرة : ٢٣٦] ، وقولُ ابنِ الأنباريِّ في هـٰذا أصوب .

وقال آخرون : الواسعُ : هو الواسعُ العطاء ؛ من قولهم : فرسٌ وَسَاعٌ ؛ إذا كان واسعَ الذَّرْعِ ، بعيدَ ما بين الخُطا(١) ؛ كما يقال : امرأةٌ ذَراعٌ ؛ إذا كانت جيدةَ المَسْدِ باليدين [بالغزل](٢) .

ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات : ٤٧] ؛ أي : جعلنا بينها وبين الأرض سَعةً(٣) .

ومن هـٰذا قالوا في المثل : أوسعُ من الدهناء ، وأوسعُ من اللوح(٤) ، وأوسعُ من الأرض ذاتِ الطول والعرض .

وقال آخرون : الواسعُ : الذي يعجِّلُ بالعطاء ، ويسرعُ بكلِّ خير .

وفي حديث جابر : (فضرب رسولُ الله صلى الله عليه وسلم عَجُزَ جملي ، فانطلق ، فكان أوسعَ جملٍ ركبتُهُ)(٥) ؛ يريد : أعجلَ جمل سيراً(٦) .

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (٣/ ٦١) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بالقول) . انظر « الغريبين » (٢/ ٦٧٣) ، والمَسْدُ : مصدرُ مَسَدَ الحبلَ يَمْسُدُهُ مَسْداً ؛ إذا أجاد فتله . انظر « تهذيب اللغة » (١٢/ ٢٦٤) .

(٣) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٥/ ٥٧) .

(٤) انظر المثلين في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٢٩) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٨٢) ، والدهناء : الفلاة ، ويعنون باللوح : الهواء ما بين الأرض والسماء .

(٥) أورده الخطابي في « غريب الحديث » (١/ ٤٤٩) ، وروى الخبرَ البخاري (٢٠٩٧) ، ومسلم (٧١٥) وليس عندهما موضع الشاهد .

(٦) انظر « غريب الحديث » للخطابي (١/ ٤٤٩) ، و« الغريبين » (٦/ ١٩٩٩) .

وقال آخرون : الواسعُ : القادرُ ؛ قال أبو زُبيد الطائيُّ رحمه الله تعالىٰ[1] : [من البسيط]

حمَّالُ أثقالِ أهلِ الودِّ آونةً أُعطِيهمُ الجَهْدَ منِّي بلْهَ ما أسعُ

معناه : أعطيهم ما لا أجدُهُ إلا بجَهْدٍ ، فدعْ ما أقدرُ عليه وأجدُهُ[2] .

وفي (بلْهَ) ثلاثةُ أوجه : علىٰ ، وكيف ، ودَعْ[3] .

والعربُ تنصبُ بـ (بلْهَ) وتخفضُ بها :

وفي الخفض بها ورد قول الشاعر[4] : [من الكامل]

تدعُ الجماجمَ ضاحِياً هاماتُها بَلْهَ الأكفِّ كأنَّها لم تُخلَقِ

وقال الآخرُ في النصبِ بها[5] : [من البسيط]

تمشي القَطُوفُ إذا غنَّى الحُداةُ بها مشيَ الجوادِ فبَلْهَ الجِلَّةَ النُّجُبا

---

(١) انظر « ديوانه » (ص١٠٩) .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ١٦٧) .

(٣) قال الخليل في « العين » (٤/ ٥٥) : (بلْهَ : كلمة بمعنىٰ أجل) ، ثم قال : (وبلْهَ : بمعنىٰ كيف ، ويكون في معنىٰ « دَعْ » ، بكلِّهِ نطق الشعر) ، ويجوز رفع ما بعدها على الابتدائية أيضاً ، وتكون هي متعلقة بخبر مقدم محذوف .

(٤) البيت لسيدنا كعب بن مالك الأنصاري رضي الله عنه ، يصف فيه سيوفاً . انظر « ديوانه » (ص٢٤٥) ، وفيه : (فترىٰ) بدل (تدع) ، قال أبو عبيد في « غريب الحديث » (١/ ١٨٦) : (والأكفِّ : ينشد بالخفض والنصب ، والنصب : علىٰ معنىٰ دع الأكفَّ) ، وروي بالرفع أيضاً علىٰ أنها بمعنىٰ (كيف) وما بعدها مبتدأ . انظر « مغني اللبيب » (١/ ١٥٧) .

(٥) البيت لابن هَرِمَةَ كما نسبه إليه ابن سلام في « غريب الحديث » (١/ ١٧٨) ، والقطوف : الدابة البطيئة المشي ، ويقال لمشيها : القطف .

وأنشده القواهرُ بنُ السبق وقال[1] : من خفض بـ (بلْهَ) جعلها بمنزلة (علىٰ) ، ومن نصب بها جعلها بمنزلة (دَعْ) .

قال عبدُ القاهر :

فإذا صحَّ ما قلناه في معنىٰ (الواسع) من طريق اللغة . . قلنا :

إن أخذنا معنىٰ وصفِ الله تعالىٰ بالواسع : من معنىٰ إحاطةِ علمِهِ بالمعلومات ، أو من معنىٰ قدرتِهِ على الأشياء ، أو من معنى الغنىٰ . . كان علىٰ هـٰذه الوجوه كلِّها من أوصافه الأزليّةِ[2] .

وإن أخذناه : من معنى التوسُّع في العطاء . . فهو من أوصافه المشتقَّة من أفعاله ، دون أسمائه الأزليّة[3] ، ومنها : المُوْسِعُ ؛ لأنه بمعنىٰ : الموسعِ في العطاء ، وليس من أوصافه الأزليّة[4] .

---

(١) في (ب ، ج) : (المسبق) بدل (السبق) ، ولعله قد وقع تصحيف في هـٰذا الاسم .

(٢) قال الإمام الحليمي في « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ١٩٨) : (الواسع : ومعناه : الكثيرُ مقدوراته ومعلوماته ، والمنبسطُ فضله ورحمته ، وهـٰذا تنزيهٌ له من النقص والعلة ، واعترافٌ له بأنه لا يُعجزُهُ شيءٌ ، ولا يخفىٰ عليه شيءٌ ، ورحمتُهُ وسعت كلَّ شيء) .

(٣) قال الإمام الآمدي في « أبكار الأفكار » (٢/ ٥١٢) : (الواسع : قيل معناه : العالم ، وقيل معناه : الغني ، وقيل معناه : الكافي للخلق ، والأوَّلُ : صفةُ علم ، والثاني : صفةُ سلب ، والثالثُ : صفةُ فعل) .

(٤) قال الإمام أبو بكر بن العربي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٥٥٥) بعد تقريره أن (الواسع) يكون من أسماء الذات ومن أسماء الأفعال : (ووَهِمَ فيه حَبْرٌ عظيم ؛ وهو الأستاذ أبو إسحاق ، فعدَّده في جملة صفات الأفعال وجعله منها ، وقال بعد أن عدده فيها : « هو الذي لا تتعذَّرُ عليه عطية » ، وهـٰذا هو الحجة عليه ؛ فإنه إشارةٌ إلىٰ عموم القدرة ؛ إذ التعذُّرُ نقيضُ الإمكان ، والإمكانُ متعلِّقٌ بالقدرة ومن أحكامها) ، وليس=

[معاني (الواسعِ) عندَ الصوفيةِ]

وتكلَّمت الصوفيَّةُ في معنىٰ هـٰذا الاسم :

فمنهم من قال : الواسعُ : الذي وسع علمُهُ الأزلَ والأبدَ .

ومنهم من قال : هو الذي لم يَعزُبْ عنه أثرُ الخواطر في الضمائر ، ولا خافياتُ السرائر[1] .

ومنهم من قال : هو المتَّسِعُ في مُلْكه ومِلْكه .

ومنهم من قال : هو الواسعُ الذي يعطي بلا حسابٍ ، ويمنع بلا عتابٍ[2] .

وفي هـٰذا القول : إشارةٌ إلىٰ آيتينِ ؛ وهما قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود : ١٠٧] ، وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] .

❁ ❁ ❁

= وجه الوهم في كون (الواسع) من صفات الأفعال ، بل في الاستدلال علىٰ ذلك بأنه الذي لا تتعذَّر عليه عطية ؛ إذ هـٰذا الوصف أزلي له تعالىٰ ؛ لرجوعه إلىٰ صفة القدرة .

(١) وهـٰذا المعنىٰ يرجع إلىٰ صفة العلم أيضاً ، قال سبحانه : ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [يونس : ٦١] .

(٢) يعني : إذا منع فلا أحد يعاتبه علىٰ منعه ؛ لأن المؤمن يعلم أن منعه لحكمة خفيت عنه ، والكافر ليس بأهل للعتاب أصلاً ، فكلماته عند المنع هي اعتراض وجرأة .

ذكر معنى (الوكيل) من أسماء الله عز وجل

قال الله تعالىٰ : ﴿ أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلًا ﴾ [الإسراء : ٢] .

واختلفوا في معناه علىٰ ثلاثةِ أوجه :

قيل : معناه : شريكاً[١] .

وقيل : ربّاً[٢] .

وقيل : كافياً ، وهو اختيارُ الفرّاء[٣] ، وهو الأصحُّ ؛ لقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾ [آل عمران : ١٧٣] ومعنىٰ (حسبنا) : كافينا[٤] .

ويجب أن يكون ما بعد (نِعْمَ) موافقاً لما قبله[٥] ؛ كقول القائل : الله رازقُنا ونِعْمَ الرازقُ ، وهو راحمُنا ونِعْمَ الراحمُ ، وهاذا أحسنُ من أن يقالَ : كافينا ونِعْمَ الربُّ ، ويقالَ : ونِعْمَ الكفيلُ[٦] .

---

(١) قاله مجاهد ، كما رواه الطبري عنه في « تفسيره » (١٧/ ٣٥٣) .

(٢) أورده الفراء في « معاني القرآن » (٢/ ١١٦) .

(٣) وتابعه عليه ابن الأنباري في « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨) .

(٤) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٧-٨) .

(٥) قوله : (ويجب) هو مذهب الفراء ، والوجوب هنا بمعنى الأحسنية ؛ بدليل ما يأتي في آخر سياقه .

(٦) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨) .

ولأنه عزَّ وجلَّ قد قال : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ [الطلاق : ٣] ؛ أي : كافيه[١] .

وقولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ [يوسف : ٦٧] ؛ أي : ليَكِلوا أمورَهم إليه ؛ يقالُ : [توكَّلَ] بالأمر ؛ إذا قام به كافياً[٢] ، ووكَّلَ فلانٌ فلاناً ؛ إذا وَكَلَ أمرَهُ إليه يستكفيه إيَّاه ، فربما يكونُ ذلك أضعفَ في المُوكِّلِ ، وربما يكونُ ثقةً بالكفاية[٣] ، ويقالُ : استعنتُ القومَ فتواكلوا ؛ أي : [وَكَلَني] بعضٌ إلىٰ بعضٍ[٤] .

وفي الحديث : (فتواكلا الكلامَ)[٥] ؛ أي : اتكلَ كلُّ واحدٍ منهما على الآخر فيه .

وقال آخرون : الوكيلُ : الحفيظُ ؛ رجلٌ وَكِلٌ ووَكَلٌ ؛ أي : بليد ، والوِكالُ : البلادة[٦] ، وقد واكلَتِ الدابَّةُ : إذا سارت بسير غيرها[٧] .

---

(١) انظر « تفسير الطبري » (٢٣/٤٤٨) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وكل) .

(٣) انظر « الغريبين » (٦/٢٠٣١) ، و« تاج العروس » (و ك ل) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وكل) ، وانظر « الغريبين » (٦/٢٠٣١) ، و« لسان العرب » (و ك ل) .

(٥) أورده ابن قتيبة في « غريب الحديث » (١/٥١٨) ، ورواه النسائي (٥/١٠٥) من حديث سيدنا عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب والفضل بن العباس رضي الله عنهما ، وليس فيه موضع الشاهد .

(٦) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/٢٠٣) .

(٧) قال الأزهري في « تهذيب اللغة » (١٠/١٩٩) : (وواكلَتِ الدابَّةُ وِكَالاً ؛ إذا أساءت السير) .

وقال آخرون : الوكيلُ : بمعنى الكفيل ، والله كفيلٌ بأرزاق العباد ، فهو الوكيل[١] ، ومنه قولُ الشاعر[٢] : [من الطويل]

ذكرتُ أبا أروَىٰ فبتُّ كأنَّني ... بردِّ الأمورِ الماضياتِ وكيلُ

وقال آخرون : الوكيلُ في صفات الله عزَّ وجلَّ : بمعنىٰ موكولٍ إليه ؛ لأنَّ العبادَ وَكَلوا أمورَهم إليه[٣] ، ويُحقِّقُ هٰذا التأويلَ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ ﴾ [الفرقان : ٥٨] ، وقال : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ [الطلاق : ٣] .

فهٰذا معنى الوكيل في اللغة .

وعلىٰ جميع وجوهه : يجوزُ وصفُهُ به ؛ لأنه ربٌّ ، وحفيظٌ ، وكفيلٌ ، وكافٍ .

والأمَّة مجمعةٌ علىٰ إطلاق وصف (الوكيلِ) على الله عزَّ وجلَّ من جميع الوجوه التي ذكرنا[٤] ، سوىٰ من شذَّ منها من زعماء القدريَّة معتزلةِ الحقِّ ؛ مثل : هشام الفُوْطيِّ ، فإنه كان ينهى الناس عن أن يقولوا : (حسبنا الله

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ٢٠٣) .

(٢) البيت لشقران العذري السلامي ، كما نسبه إليه ابن دريد . انظر « تعليق من أمالي ابن دريد » (ص٩٨) ، وكذا رواه عنه الحافظ ابن عساكر في « تاريخ دمشق » (٢٣/ ١٢٦) ، وقال : (وقوله : « برد الأمور الماضيات وكيل » ؛ أي : أتعزَّىٰ بالأسى التي أصيب بها الناس قبلي ، وأقول : مات فلان وفلان ؛ لأتعزَّىٰ) ، وذكر أن شقران من شعراء دولة بني أمية ، وروىٰ (٤٢/ ٥٣٧) البيت ضمن مَرْثِيَةٍ لسيدنا علي حينما وقف علىٰ قبر سيدتنا فاطمة رضي الله عنهما ، فالله أعلم .

(٣) قاله الزجاج . انظر « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » (ص٥٤) .

(٤) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٠) .

ونعم الوكيل) مع ورود القرآن به !(١) .

وليس هـٰذا بِكْراً من بدعته مع قوله بتخطئة من قال(٢) : إن الله عزَّ وجلَّ يعذِّبُ الكافرينَ بالنار ، ويحيي الأرضَ بعد موتها بالمطر !(٣) .

ومع قوله : إنه ليس في العالم لونٌ ولا طعمٌ ولا رائحةٌ ، ولا حرٌّ ولا بردٌ ، ولا يُبسٌ ولا رطوبةٌ ، ولا تأليفٌ ولا افتراقٌ ، ولا حركةٌ ولا سكونٌ . . يدلُّ على الله عزَّ وجلَّ ؛ وذلك أن هـٰذه الأجسام عنده لا تدلُّ علىٰ خالقها ومدبِّرها(٤) .

وكان يزعم أيضاً : أن رجلاً لو افتتح الصلاةَ بنيَّةٍ صحيحة ، وقبضَهُ الله عزَّ وجلَّ فيها قبل إتمامه لها . . لم يكن ما مضىٰ منها طاعةً منه لله عزَّ وجلَّ ، وليس له علىٰ قصده لها ولا علىٰ ما مضىٰ منها ثوابٌ(٥) .

وهـٰذا كلُّهُ خلافُ إجماع الأمَّة ؛ سلفِها وخلفِها ، ومن خالفَها فيما قلناه من هـٰذا لم يكنْ من جملتها ، والحمدُ لله تعالىٰ على العصمة .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر (٢/١٦ ـ ١٧) .

(٢) في (أ) : (أنكر) بدل (بكراً) ، ولكلٍّ توجيه .

(٣) انظر « الفصل في الملل والأهواء » (٤/١٤٩) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٢٥ـ٢٢٦) .

(٥) قال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٦٣) معدداً فضائحَ هشام بن عمرو الفوطي : (الفضيحة الرابعة من فضائح الفوطي : قوله بالمقطوع والموصول ؛ وذلك قوله : لو أن رجلاً أسبغ الوضوء ، وافتتح الصلاة متقرِّباً بها الى الله سبحانه ، عازماً علىٰ إتمامها ، ثم قرأ فركع فسجد مخلصاً لله تعالىٰ في ذلك كلِّهِ ، غيرَ أنه قطعها في آخرها . . إن أوَّل صلاته وآخرَها معصيةٌ قد نهاه الله تعالىٰ عنها وحرَّمها عليه ، وليس له سبيلٌ قبل دخوله فيها إلى العلم بأنها معصية فيتجنبها !) .

ذكر معنى (الولي) و (الوالي) من أسماء الله عز وجل

قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [البقرة : ٢٥٧] ؛ قال الزجَّاجُ : (معناه : المتولِّي لأمورهم)[١] ؛ يقال : فلانٌ وليُّ هـٰذا الأمرِ ؛ إذا كان قَيِّمَهُ والمتولِّيَ له[٢] .

وجمعُ الوليِّ : أولياءُ .

وأولياءُ الشيطان : أنصارُهُ الذين يتولَّونَ أمورَهُ ورسومَهُ[٣] .

وقد يكونُ الوليُّ : بمعنى الوالي ، فعيلٌ بمعنىٰ فاعل ، مثلُ قديرٍ بمعنىٰ قادر[٤] ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴾ [الرعد : ١١] ؛ أي : من وليٍّ[٥] ؛ لأن وِلايةَ الله تعالىٰ شاملةٌ على الأولياء والأعداء[٦] ،

---

(١) انظر « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » للزجاج (ص٥٥) .

(٢) قال الزجاجي في « اشتقاق أسماء الله » (ص١١٤) : (الوليُّ : في كلام العرب علىٰ ضروب عشَرة ، مَخْرَجُها كلِّها من قولهم : هـٰذا الشيء يلي هـٰذا الشيء ، وأوليتُ الشيء الشيء ؛ إذا جعلته يليه لا حاجز بينهما) ، ثم سرد تلك الضروب .

(٣) انظر « الغريبين » (٦/ ٢٠٣٥) .

(٤) انظر « اشتقاق أسماء الله » (ص١١٥) ، و« الغريبين » (٦/ ٢٠٣٥) .

(٥) قال الزجاج في « معاني القرآن » (٣/ ١٤٢) : (أي : لا يلي أمرَهم أحدٌ من دون الله) ، ولهـٰذا فسَّره بالتولِّي .

(٦) بخلاف نصرته سبحانه . انظر (٣/ ٢٠٠ ـ ٢٠١) ، والولاية هنا : بمعنى التولِّي ، =

ووِلايةُ الله للمؤمنين : بالتولِّي لأمورهم الدينيَّة من الكفار ؛ أي : الذين يَقْرُبون منهم[1] .

وقولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ [القيامة : ٣٤] تهديدٌ ووعيدٌ ؛ أي : قاربَكَ ودنا منك ما أنذرتُكَ ، فاحذرْ وانتبه[2] .

وأما قولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنفال : ٧٢] . فالوَلايةُ بفتح الواو : النسبُ والنصرةُ ؛ يقال منه : وليٌّ بيِّنُ الوَلاية[3] .

وفي الحديث : « ما أبقَتِ الفرائضُ فلأولَىٰ رجلٍ ذكرٍ »[4] ؛ أي : أقربِ رجلٍ وأدناه نسباً إلى الميِّت[5] .

وفي الحديث : (نهىٰ أن يجلسَ الرجلُ على الوَلايا)[6] ؛ وهي

= لا بمعنى النصرة والعناية، وإلا فقد قال سبحانه : ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وسيأتي أن الولي هنا بمعنى المعبود . انظر (٣/ ٣٨٦) ، وكان الأولىٰ أن يقال : (شاملة للأولياء والأعداء) .

(١) قال سبحانه : ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء : ١٤١] ؛ فمنهم من خصَّ ذلك بيوم القيامة ، ومنهم من جعله بمعنىٰ غلبة الحجة والبرهان ، وعلىٰ أيٍّ ليس للكافر على المؤمن ولاية في الدين .

(٢) قاله الأصمعي . انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ٣٢٣) ، و« الغريبين » (٦/ ٢٠٣٦) .

(٣) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ٣٢٣) ، قال الخليل في « العين » (٨/ ٣٦٥) : (الوَلاية : مصدرُ المُوالاة ، والوِلاية : مصدر الوالي) ، وقال الفراء في « معاني القرآن » (١/ ٤١٩) : (ويختارون في وَليتُهُ وِلايةً الكسرَ ، وقد سمعناهما بالفتح والكسر في معناهما جميعاً) .

(٤) رواه بنحوه البخاري (٦٧٤٦) ، ومسلم (٣/ ١٦١٥) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٥) انظر « الغريبين » (٦/ ٢٠٣٧) .

(٦) رواه بنحوه عبد الرزاق في « المصنف » (١٩٨٢٥) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه .

البراذعُ ، واحدتها : وَلِيَّةٌ ، سُمِّيت بذلك : لأنها تلي ظهرَ الدابّة[1] .

وإذا صحَّ ما قلناه في معنىٰ (الوليِّ) و(الوالي) :

فاللهُ سبحانه هو الوليُّ على الإطلاق ؛ لأن السلطانَ المُطلَقَ له .

وهو الوليُّ علىٰ معنى المُتولِّي لأمور العباد وكافيهم[2] ؛ ولذلك قال يوسفُ عليه الصلاة والسلام : ﴿ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ تَوَفَّنِي مُسۡلِمٗا وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [يوسف : ١٠١] .

وهو وليُّ المؤمنينَ بالنصرة لهم[3] ؛ ﴿ نِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ﴾ [الأنفال : ٤٠] .

وهو الوليُّ بمعنى القريبِ من عباده ، لا قربَ مكانٍ ، ولـٰكن قربَ علمٍ بهم ، وتدبيرٍ لهم ، وتقديرٍ يجريه عليهم[4] ، وذلك معنىٰ قولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ ﴾ [قٓ : ١٦] ، وقولِهِ أيضاً : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ . . . ﴾ الآيةَ [البقرة : ١٨٦] .

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ٣٢٥) ، و« الغريبين » (٦/ ٢٠٣٧) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٤) .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٤) .

(٤) انظر « شأن الدعاء » (ص٧٨) ، قال الإمام ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (٢/ ١٤٧) بعد أن ذكر خمسة من معاني (الولي) : (السادس : أن الوليَّ القريبُ ، مأخوذ من الوَلْي ؛ وهو القرب ، ومنه قولُهُ علىٰ أحد التأويلين : ﴿ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰ ﴾ ؛ أي : قريب منك ما كنت تحذر منه) ، ثم قرر أن معاني (الولي) ترجع كلها إلى القرب فقال (٢/ ١٤٨) : (ثم نظرنا إلىٰ سائر المعاني المذكورة فيه ، فوجدنا الناصر للمنصور قريباً منه بالنصرة ، والمُتولِّي للأمور قريبٌ منها ، لأنه متمكن من فعلها ، ماضٍ حكمه فيها ، وغيرُهُ بعيد منها ، وذلك مقرون بالمحبّة ، فالمحبُّ قريبٌ منه محبوبه بإحسانه ، فرجع الواو واللام والياء إلى القرب) .

وقد ذكرنا قبلَ هـٰذا في تفسير (المَولىٰ) أنه قد يكونُ بمعنى الوَلِيِّ[1] ، فإذا جعلنا الوليَّ بمعنى المَولىٰ . . كان معناه : المعبودَ ، فقولُهُ : ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ ؛ أي : معبودُهم ، يؤكِّدُهُ قولُهُ : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ ﴾ [البقرة : ٢٥٧] .

فأما قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴾ [محمد : ١١] . . فإنَّ الوليَّ في هـٰذه الآية : الناصرُ ؛ لأنه ليس مولىً للكافرينَ بمعنى النصرةِ لهم ، وإن كان مولاهم بمعنىٰ أنه مالكُهم[2] .

وقالت الصوفيَّةُ في (الوليِّ) و(الوالي) : مَنْ وَلِيَكَ فهو وَليُّكَ ، ومن والىٰ إحسانَهُ إليك فهو الذي والاكَ[3] .

وأما الوليُّ والأَوْلىٰ في صفة النبيِّ صلى الله عليه وسلم : فمعنىٰ قولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب : ٦] أنه أحقُّ بالعَقدِ علىٰ بناتِهم وأخواتهم ، وكذلك هو بالعَقدِ علىٰ أموالهم أولىٰ[4] .

---

(١) انظر (٣/ ١٩٦) .

(٢) تقدم أن الله سبحانه وتعالىٰ ولي للمؤمنين والكافرين (٣/ ٣٨٣) ، لـٰكن علىٰ معنىٰ أنه متولٍّ لأمورهم .

(٣) نقل الإمام السلمي عن العارف أبي بكر الواسطي رحمه الله تعالىٰ كما في « تفسيره » (١/ ٤١١) أنه قال : (من تولَّاهُ الله بالحقيقة فهو الوليُّ ، ومن ولَّاه فهو الوالي) .

(٤) قال الزجاج في « معاني القرآن » (٤/ ٢١٥) : (وفي بعض القراءة : « النبي أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم وهو أبٌ لهم » ، ولا يجوز أن تقرأ بها ؛ لأنها ليست في المصحف المجمع عليه ، والنبي عليه السلام أبو الأمة في الحقيقة) ، وانظر « تفسير الطبري » (٢٠/ ٢٠٨) .

ووسَّع ابن قتيبة المعنىٰ في « تأويل مشكل القرآن » (ص٢٥٤) فقال : (يريد : إذا=

وهو الوليُّ علىٰ معنىٰ : أنه وليُّ الله عزَّ وجلَّ[1] ؛ من قولِهِ : ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [يونس : ٦٢] .

وعلىٰ معنىٰ : أنه وليُّ المؤمنينَ في الدنيا بالدعوة إلى الرشد[2] ، وناصرُهم في الآخرة ووليُّهم فيها بالشفاعة لهم .

وعلىٰ معنىٰ : أنه هو الوالي عليهم في الدنيا ، ولم يكن لأحدٍ من الناس فوقَ وِلايته وِلايةٌ ، وكلُّ من له من أمَّته وِلايةٌ علىٰ شيء . . فوِلايتُهُ جزءٌ من وِلايته ؛ لأنه استفادَها من بركة اتِّباعه إيَّاه في دينه ، والحمدُ لله علىٰ كلِّ حال .

❁ ❁ ❁

= دعاهم إلىٰ أمر ، ودعتهم أنفسهم إلىٰ خلاف ذلك الأمر . . كانت طاعته أولىٰ بهم من طاعتهم لأنفسهم) .

(١) إذ قال الله تعالىٰ حاكياً قوله عليه الصلاة والسلام الذي أُمرَ به : ﴿إِنَّ وَلِـِّۧيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف : ١٩٦] .

(٢) روى البخاري (٦٧٤٥) ، ومسلم (١٦١٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « أنا أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم ، فمن مات وترك مالاً فمالُهُ لموالي العصبة ، ومن ترك كلّاً أو ضَيَاعاً فأنا وليُّهُ ، فلِأُدْعىٰ له » .

ذكر معنى (الوهاب) والواهب

من أسماء الله عز وجل

معنى الهبةِ في اللغة : التمليكُ بغير عوضٍ يأخذُهُ الواهبُ من الموهوب له[1] .

والوهَّابُ : على وزن (فعَّال) بتشديد عينه ؛ مبالغةٌ منه ، والأصلُ فيه : الواهبُ ، ثمَّ الوَهوبُ ، قال أبو النجم[2] : [من مشطور الرجز]

اَلحمدُ للهِ الوَهوبِ المُجزِلِ

والوَهوبُ : مبالغةٌ من الواهب ، ثمَّ الوهَّابُ أبلغُ من [الوَهُوب][3] ، ونظيرُ هـٰذا : الغافرُ ، ثمَّ الغفورُ مبالغةٌ منه ، ثمَّ الغفَّارُ أبلغُ من الغفور .

ويقالُ في اللغة : أوهبَ لك الشيءُ ؛ إذا دام ، فهو مُوهِبٌ[4] ، فالوهَّابُ على هـٰذا التقدير : هو الذي تدومُ هباتُهُ .

---

(١) انظر « شأن الدعاء » (ص٥٣) .

(٢) انظر « ديوانه » (ص٣٣٨) ، قاله في مدح هشام بن عبد الملك ، وتسمى أرجوزته هـٰذه بأم الرجز ؛ سماها بذلك رؤبةُ حين سمعها من أبي النجم العجلي . انظر « الأغاني » (١٠/ ٣٤٥) ، ووصفها ابن قتيبة في « الشعر والشعراء » (٢/ ٥٨٩) فقال : (هي أجود أرجوزة للعرب) ، ومطلعها :

اَلحمـــــدُ لله العلـــــيِّ الأجلـــــلِ

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الواهب) .

(٤) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٤٥) .

والمَوهِبةُ بكسر الهاء : هي الهبةُ ، وجمعُها : مواهبُ[1] ؛ يقال : وهبَ هِبَةً ومَوهِبةً ؛ مثل : وعدَ عِدَةً ومَوعِدةً .

والمَوهَبةُ بفتح الهاء : قُلَّةٌ في رأس الجبل يجتمعُ فيها الماءُ[2] .

وقد قيل في الفرق بين الوهَّاب والواهب :

إن الواهِبَ : من يَهَبُ الشيءَ لا لعوض .

والوهَّابَ : الذي يُكثِرُ هباتِهِ ، لا يريد على شيءٍ منها عوضاً من الموهوب له[3] .

وقيل : الواهبُ : الذي يُسوِّي في عطائه بين البَرِّ والفاجر ؛ كقوله تعالى : ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ [الإسراء : ٢٠] ، وهٰذا في عطاء الأموالِ والنِّعَم [الدنياويةِ] التي استغنى فيها البرُّ والفاجرُ[4] .

والوهَّابُ : الذي أجزلَ العطايا في اللطائف الباطنةِ الدينيَّةِ ؛ من هداية القلوبِ ، ومن المُلك على الجنِّ والإنسان ؛ كالمُلك الذي خُصَّ به سليمانُ

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٤٥) .

(٢) قال الأزهري في « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٤٥) : (قال ابن الأعرابي : المَوْهَبَة : نُقْرَةٌ في صخرة يستنقع فيها ماء السماء) .

(٣) انظر « شأن الدعاء » (ص٥٣) ، وعبارته : (كلُّ من وهب شيئاً من عرض الدنيا لصاحبه فهو واهبٌ ، ولا يستحقُّ أن يسمَّى وهَّاباً إلا من تصرَّفت مواهبه في أنواع العطايا ، فكثرت نوافله ودامت) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الدنيائية) ، والنسبة إلى (دنيا) : دُنْيِيٌّ ، أو دنيويٌّ ، أو دنياويٌّ ؛ لأنها اسم مقصور غير مصروف ، والهمزة إنما تلحق بالممدود المنصرف ؛ كسمائي وحربائي .

عليه السلام حين قال لربِّهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [ص : ٣٥] ، وكما أخبر عن أوليائه أنهم يقولون : ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [آل عمران : ٨] .

ويتعلَّقُ بصحَّة هـٰذا الاسمِ لله عزَّ وجلَّ فوائدُ من علم الكلام ، وفوائدُ من علم الفقه :

[فوائدُ اسمَيْهِ تعالى (الواهبِ) و(الوهَّابِ) مِنْ علمِ الكلامِ]

فأما فوائدُهُ من علم الكلام :

فمنها : أن الوهَّابَ والواهبَ في اللغة إنما يُجعلُ فيه للمتفضِّلِ بالعطيَّة من غير استحقاقٍ ، ومن غير طلبِ عوضٍ ، واللهُ عزَّ وجلَّ متفضِّلٌ بكلِّ نعمةٍ عندنا ، لا يطلبُ بها عوضاً ، وليس شيءٌ منها مُستحَقّاً عليه ، فصحَّ له هـٰذا الاسمُ علىٰ أصلنا .

فأما علىٰ أصول القدريَّة : فإن من قال منهم : إن كلَّ ما فعلَهُ أو رزقَهُ عبداً من عباده فإنه كان واجباً عليه فعلُهُ ؛ لأنه هو الأصلحُ[١] ، أو زعم : أن فعلَ اللطف واجبٌ عليه[٢] ، أو قال : إنه لا يجوزُ أن يفعلَ شيئاً من ذلك إلا قصداً منه إلىٰ طلب الطاعة من العبد ، وإرادةِ ما يحصلُ منه من الخير ، حتىٰ إنه إن لم يقصد ذلك بعطاياه لم يكن حكيماً[٣] . . فإنه لا يصحُّ علىٰ أصله : أن يكونَ واهباً ولا متفضِّلاً ، وإنما يكونُ بفعلِ ذلك مُسقِطاً عن نفسه

---

(١) وهم بغدادية المعتزلة . انظر (١/٥١٨) .
(٢) وهم بصرية المعتزلة . انظر (١/٥١٨) ، (٢/٦١ـ٦٢) .
(٣) وهو قول جمهور المعتزلة . انظر (١/٢١٥) .

ما وجب عليه ، فلا يستحقُّ به شكراً ؛ كالذي قضىٰ ما عليه من الدَّين لا يُسمَّىٰ به وهَّاباً ، ولا يَستحقُّ به شكراً .

وفي هـٰذا : دليلٌ علىٰ أن وصفَ الله عزَّ وجلَّ بالوهَّاب إنما يصحُّ علىٰ أصلنا .

ومنها : البيانُ عن قولنا : إن اللطائفَ الباطنةَ ، وثباتَ القلوبِ على الدين القويمِ ، والرجوعَ عن الزيغ إلى الهداية ، ورحمةَ القلوبِ . كلُّ ذلك من فعلِ الله عزَّ وجلَّ ، ومن هباته وفضله ، خلافَ قول القدريَّة : إنَّ ذلك من اختراع الثابتِ على الإيمان ؛ لأن الله تعالىٰ أخبر عن أوليائه [بقولهم][1] : ﴿ لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ ، فلولا أن زيغَ القلوب من خلقه واختراعه . . لَمَا رضيَ لهم مثلَ هـٰذا الدعاء ، ثم قال : ﴿ وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾ ، فدلَّ علىٰ تحقيق اسمِ الوهَّابِ له بأنْ وهبَ رحمةَ القلوب ، خلافَ قول من زعم : أنها من فعلِ صاحب القلب .

[فوائدُ اسمَيْهِ تعالى (الواهبِ) و(الوهَّاب) مِنْ طريقِ الفقهِ]

وأما فوائدُهُ من طريق الفقهِ وأحكامِ الشريعة :

فمنها : أن الهبةَ بلا شرط عوضٍ صحيحةٌ جائزةٌ بلا خلاف ، ولـٰكنهم اختلفوا في اشتراط القبضِ فيها :

فاعتبرَهُ الشافعيُّ وأبو حنيفةَ وقالا : إنها لا تتمُّ إلا بالقبض ، ويكون للواهب الرجوعُ فيها قبلَ الإقباض[2] .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (قولهم) .

(٢) انظر « الأم » (٧/ ١٢٠) ، و« المبسوط » (١٢/ ٤٨) .

وقال مالكٌ : بتملُّكها قبلَ القبض[1] .

ومنها : هبةُ المُشاع ، صحَّحها الشافعيُّ ، كما صحَّحَ رهنَ المُشاع وإجارةَ المُشاع من الشريك وغيره[2] ، وأبطل أبو حنيفةَ ذلك كلَّهُ ، إلا أن يقعَ مع الشريك في الشيء[3] .

ومنها : الهبةُ على شرط العوض ؛ فصحَّحها أبو حنيفةَ[4] ، وأبطلها الشافعيُّ في إحدى الروايتينِ عنه[5] .

ومنها : الرجوعُ في الهبة بعد الإقباض ، وقد اختلفوا في ذلك :

فقال الشافعيُّ : ليس للواهب أن يرجعَ فيما وهبَهُ بعد قبض الموهوب له الهبةَ ، إلا أن يكونَ الواهبُ أباً أو جدّاً للموهوب له ، فيرجعُ فيما وهبَهُ له ؛ إذا كانت باقيةً عنده على مُلكه [إيَّاها] بهبته منه[6] .

وقال أبو حنيفةَ : إن كان الموهوبُ له من الأقرباء الذين يَعتِقون على الواهب بالمُلك . . لم يكن للواهب الرجوعُ فيما وهبَ منه ، وإن كان ممَّن لا يَعتِقُ عليه بالمُلك . . كان له الرجوعُ فيها ؛ ما لم يأخذ عليها عوضاً[7] .

---

(١) انظر « المدونة » (٤/ ٣٩٦) ، و« بداية المجتهد » (٤/ ١١٤) .
(٢) انظر « الأم » (٧/ ١٢١) ، و« الحاوي الكبير » (٦/ ١٤) ، (٧/ ٤٤٥ ، ٥٣٤) .
(٣) انظر « المبسوط » (١٢/ ٦٤) .
(٤) انظر « المبسوط » (١٢/ ٧٩) .
(٥) انظر « الأم » (٣/ ٢١٥ ـ ٢١٦) ، (٧/ ١٢١) ، و« الحاوي الكبير » (٧/ ٢٣٢) .
(٦) انظر « الحاوي الكبير » (٧/ ٥٤٥ ـ ٥٤٦) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (إياه) .
(٧) انظر « المبسوط » (١٢/ ٥٦) .

ومن فوائد هٰذا الاسمِ أيضاً : جوازُ النسبةِ إليه بالعبوديَّةِ ، ولم نجد في التواريخ ولا في رواة الحديثِ صحابيّاً مشهوراً اسمُهُ عبدُ الوهَّاب ، ووجدنا علىٰ هٰذا الاسم من رواة الحديثِ بعد الصحابة جماعةً :

منهم : عبدُ الوهَّاب بن يحيى بن عبَّادِ بن عبد الله بن الزبير بن العوَّامِ ، روىٰ عنه جويريةُ [بن] أسماء[1] ، وهشامُ بن عروةَ[2] .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن أبي بكر ، وهو ابنُ رفيع ، روىٰ [عن] الزهريِّ[3] ، وقد روىٰ عنه الدَّرَاورْديُّ ، ويزيدُ بن الهاد[4] .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن بُخْت المكيُّ ، الذي روىٰ عنه ابن عجلانَ ، وقد روىٰ هو عن ابن عمرَ وأبي هريرة[5] .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن عبد المجيد ؛ أبو محمد الثقفيُّ البصريُّ ، الذي يروي عن أيوبَ ، وابن عون ، ويحيى بن سعيد الأنصاريِّ[6] .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن هَمَّام بن نافع اليمانيُّ ؛ أخو عبد الرزاق ، روىٰ عن الزهريِّ ، وروىٰ عنه إسحاقُ بن إبراهيم[7] .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بنت) .
(٢) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٦) ، وزاد : (وسمع منه فليح بن سليمان ، حجازيٌّ) .
(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عنه) ، وأثبت من « التاريخ الكبير » (٦/ ٩٦) ، و« تهذيب الكمال » (١٨/ ٤٩٢) .
(٤) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٦) .
(٥) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٦ ـ ٩٧) .
(٦) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٧) .
(٧) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٧) .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن عطاء ، الذي يروي عن سعيد بن أبي عَروبةَ ، روىٰ عنه أحمدُ بن حنبل(١) .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن محمد بن [جبر] ، يروي عن أبيه(٢) .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن عبد الله بن صخر ، يروي عن أبيه(٣) .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن عبد ربِّهِ البلخيُّ ، الذي روىٰ عنه الثوريُّ(٤) .

ومنهم : عبدُ الوهَّاب بن عمرو بن شُرَحْبِيل(٥) .

وعبدُ الوهَّاب بن عكرمةَ ، يروي عن كريمةَ بنت عُمارة ، عن عائشة رضي الله عنها(٦) .

وعبدُ الوهَّاب بن الضحَّاك الحمصيُّ ، الذي عنده عجائبُ(٧) .

وعبدُ الوهَّاب بن عبدةَ ، الذي يروي عن إسماعيلَ وعيَّاشٍ السلميِّ(٨) ، وغيرهم ، والله تعالىٰ أعلمُ بالصواب .



---

(١) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٨) .

(٢) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٨) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (جبير) .

(٣) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٨) ، و« ميزان الاعتدال » (٢/ ٦٨٠) .

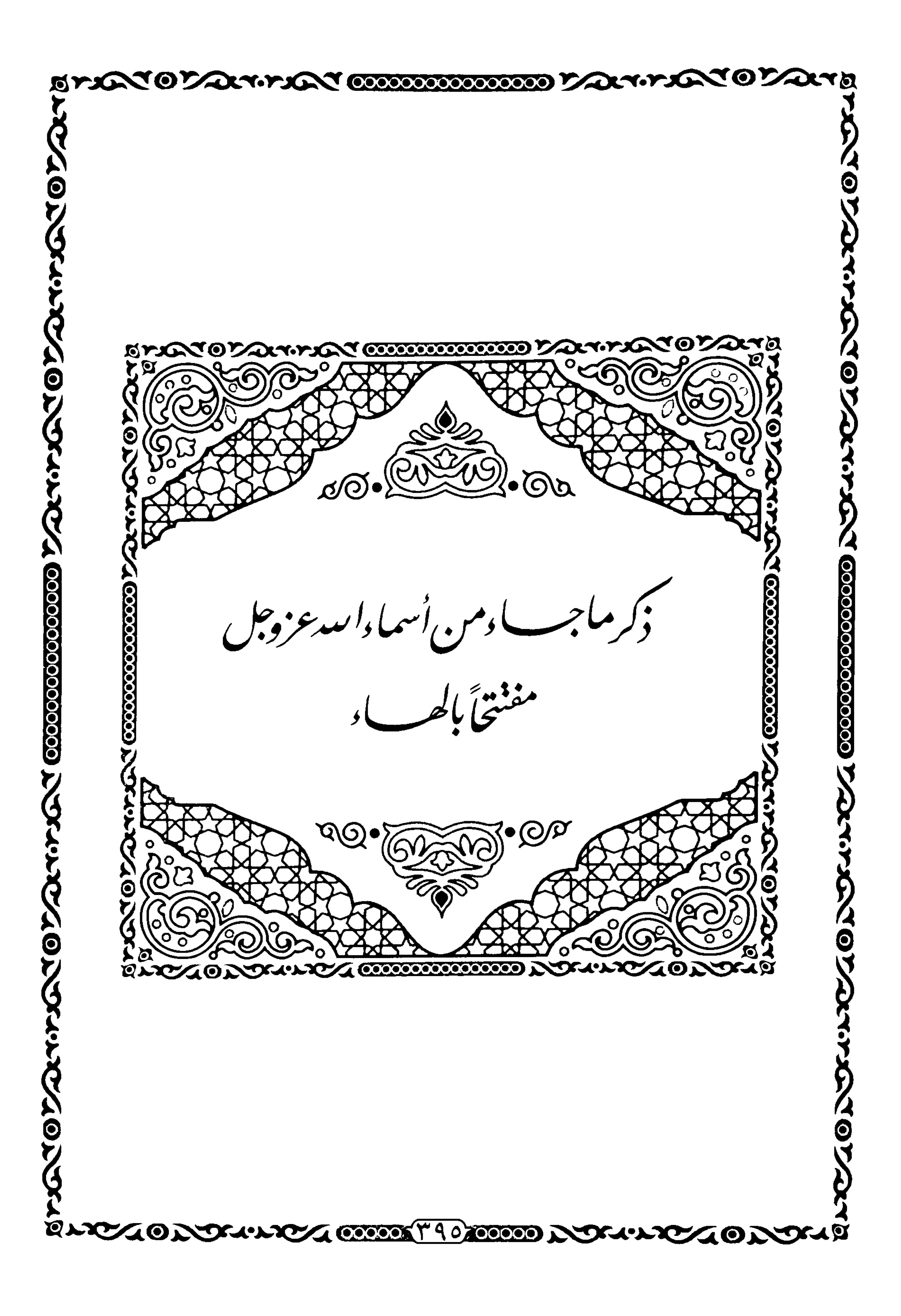
(٤) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٩) .

(٥) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ١٠٠) .

(٦) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ٩٩) .

(٧) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ١٠٠) .

(٨) انظر « التاريخ الكبير » للبخاري (٦/ ١٠٠) ، وفيه : (عبد الوهاب بن محمد) ، وانظر « تاريخ الإسلام » (٨/ ١٧) : وفيه : (عبد الوهاب بن عبدة الحوطي) .



ذكر ما جاء من أسماء الله عز وجل مفتتحاً بالهاء

ذكر معنى (الهادي) من أسماء الله عز وجل

قد وردَ الشرعُ بأن من أسمائه (الهاديَ) ، والكلامُ في هٰذا الاسم من [وجوهٍ :

أحدُها][1] : في ذكر معنى (الهادي) و(الهدىٰ) في اللغة .

والثاني : في فوائد وصفِ الله بـ (الهادي) .

والثالثُ : في فوائد وصفِ الرسولِ صلى الله عليه وسلم بـ (الهادي) وبـ (الهدىٰ) .

والرابعُ : في بيان وجوهِ الهدىٰ في القرآن .



(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وجهين أحدهما) .

الكلام في معنى (الهادي) و(الهدى) في اللغة

فأما الكلامُ في معنى (الهادي) و(الهدىٰ) في اللغة :

فإن (الهاديَ) في اللغة : هو الدليلُ الدالُّ على الشيء[1] ، والدليلُ المُظهِرُ للدَّلالة ، والدَّلالةُ : تسمىٰ دليلاً وهادياً ؛ لوقوع الاستدلالِ والاهتداءِ بها ؛ قال الشاعرُ[2] : [من السريع]

دلَّ علىٰ معروفِهِ وجهُهُ ... بورِكَ هٰذا هادياً مِنْ دليلْ

وقال أهلُ اللغة : إن الهُدَىٰ هُدَيانِ :

أحدُهما : هُدَىٰ دَلالةٍ وبيانٍ : فإن العقلاءَ مهديُّونَ به ؛ لأنهم قد نُصِبَتْ لهم الأدلَّةُ والأعلامُ ، وبُيِّنَ لهم معالمُ دينهم في الحلال والحرام ، والناسُ قادرون علىٰ هٰذا النوع منه[3] ؛ لأنه يمكنهم الاستدلالُ بالأدلَّةِ ، وإظهارُها لإبانة الحقِّ عند الخلق .

والثاني : هُدَى التأييدِ والتوفيقِ للطاعة ، وشرحِ الصدرِ لقبول الحقِّ : وذلك أمرٌ لا يقدرُ عليه إلا اللهُ عزَّ وجلَّ ، وكذلك قال عزَّ ذكرُهُ : ﴿ فَمَن يُرِدِ

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٠٤) .

(٢) البيت للخنساء . انظر « ديوانها » (ص٩٦) .

(٣) قدرةَ كسب ، وإلا فهو كالنوع الثاني الآتي ذكره من حيث الإيجاد .

﴿ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام : ١٢٥] (١) .

وقال الفرَّاءُ : (إن الهُدىٰ يُذكَّرُ في لغة العرب كلِّها إلا بعضَ بني أسدٍ ، فإنهم يقولون : هـٰذه هُدىً حسنةٌ ، فيُؤنِّثونها)(٢) .

وأما تصريفُ (الهُدىٰ) واشتقاقُها : فإنه مصدرٌ علىٰ (فُعَلَ) ؛ كـ (البُغىٰ) و(السُّدىٰ) ، والمصادرُ علىٰ (فُعَلَ) قليلةٌ(٣) ، والقياسُ الأكثرُ [أن] يقالُ في تصريفه : هَديتُهُ هدايةً ، ويقالُ : هَديتُهُ كذا ، وهَديتُهُ لكذا ، وهَديتُهُ إلىٰ كذا ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ﴾ [يونس : ٣٥] ، وقال أيضاً : ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات : ٢٣] ، وقال أيضاً : ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء : ٩] (٤) .

فيقالُ من هـٰذا : هَدَيتُهُ هدايةً وهُدىً ، وهَدَيتُ العروسَ هِداءً ، وهَدَيتُ هَديَ فلانٍ ؛ إذا سرتَ بسيرته(٥) ، وأهدَيتُ الهديَّةَ إهداءً(٦) ، والهَديَّةُ نفسها مصدر ؛ كقولك : أعطيتُهُ إعطاءً وعَطيَّةً .

وأما الهَدْيُ والهَدِيُّ ؛ بسكون الدال وكسرِها وفتحِ الهاء : فهو ما يُهدَىٰ

---

(١) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩١٩ـ ١٩٢٠) .

(٢) انظر « المذكر والمؤنث » له (ص٧٨) .

(٣) انظر « المزهر في علوم اللغة » (٢/ ٦٧) .

(٤) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٢٠) ، ومفعول (يهدي) في الآيتين محذوف ، تقديره : الناس أو الخلق .

(٥) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٠٢) .

(٦) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٠١) .

إلىٰ بيت الله عزَّ وجلَّ من بَدَنةٍ أو غيرها ؛ يقال منه : أهْدَيتُ إلى البيت هَدْياً وهَدِيّاً[١] .

والهَدْيُ والهَدِيُّ : لغتان فيما يُهدىٰ إلى البيت[٢] ، والواحدُ : هَدْيةٌ وهَدِيَّةٌ ؛ ومنه قوله عزَّ وجلَّ : ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ [البقرة : ١٩٦] [٣] .

وفي حديث فيه ذكرُ السَّنَة : (هلك الهَدِيُّ ، ومات الوَدِيُّ)[٤] ؛ أي : هلكت الإبلُ ، ويَبِسَت النخيلُ ، والعربُ تقول : كم هَدِيُّ بني فلان ؟ أي : كم إبلُهم[٥] .

ويقال في جمع الهَدْي : أهداءٌ[٦] .

والهَدْيُ : يكونُ بمعنى السيرة والطريقة .

وفي حديث ابن مسعود : (أحسنُ الهَدْيِ هَدْيُ محمَّدٍ)[٧] ؛ أي : أحسنُ السِّيَرِ سيرتُهُ .

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٠١) .

(٢) من الإبل والبقر والغنم . انظر « طلبة الطلبة » (ص٣٥) .

(٣) قال ابن السكيت في « إصلاح المنطق » (ص١٩٨) : (والهَدْي : لغتان ؛ بالتشديد والتخفيف ، وقرأ بهما جميعاً القرّاء : ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ ، « الهَدِيُّ مَحِلَّهُ ») ، وبالتشديد قرأ الأعرج ، خلاف سائر القراء . انظر « تفسير الطبري » (٣/ ٣٥) .

(٤) رواه ابن شبة في « تاريخ المدينة » (٢/ ٥٥٩ـ٥٦١) ، وابن الأعرابي في « معجمه » (٢٠٤٠) من حديث سيدنا طَهْفة بن زهير أو طُهيَّة بن أبي زهير النهدي رضي الله عنه . وانظر الخلاف في اسمه في « الإصابة » (٣/ ٤٤٣) .

(٥) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٢١) .

(٦) انظر « الغريبين » (٣/ ٩٥٩) .

(٧) رواه البخاري (٦٠٩٨) ، وانظر « النهاية في غريب الحديث » (٥/ ٢٥٣) .

وفي حديث آخر : « اهدُوا هَدْيَ عمَّارٍ »[1] ؛ يقال منه : هَدَيْتُ هَدْيَ فلانٍ ؛ إذا سرتَ سيرته[2] ، ومن سارَ بسيرة النبيِّ صلى الله عليه وسلم فهو الذي هدىٰ هَدْيَهُ .

وأما الذي رُوِيَ : أنه عليه السلام خرجَ في مرضه يُهادَىٰ بين اثنين[3] . . فمعناه : أنه يميلُ بينهما ، ويعتمدُ عليهما من ضَعْفه ، وكلُّ من فعلَ ذلك بأحدٍ فهو يُهادِيه[4] .

وتهادت المرأةُ في مِشيتها : إذا تمايلت[5] .

وفي الحديث : « ابعثي بالرقبةِ ؛ فإنَّها هاديةُ الشاةِ »[6] ، والهاديةُ من كلِّ شيء : أوَّلُهُ وما يتقدَّمُ منه ؛ ولهـٰذا قيل : أقبلت هوادي الخيل ؛ إذا بدت أعناقُها[7] ، وهاديةُ الصِّوار : متقدِّماتُها[8] .

---

(١) رواه الترمذي (٣٨٠٥) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٠٢) .

(٣) رواه البخاري (٧١٢) ، ومسلم (٩٥/ ٤١٨) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها .

(٤) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٢/ ١٨٥) .

(٥) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (٢/ ١٨٥) .

(٦) رواه بنحوه النسائي في « السنن الكبرىٰ » (٦٦٢٤) من حديث سيدتنا ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب رضي الله عنها .

(٧) انظر « غريب الحديث » لأبي عبيد (١/ ٢٥١) .

(٨) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٢٢) ، وهو مأخوذ من معلقة سيدنا لبيد رضي الله عنه في صفة بقرة الوحش : [من الكامل]

أفتلـك أمْ وحشيَّـةٌ مسبـوعـةٌ   خَذَلَتْ وهاديةُ الصِّوارِ قِوَامُها

انظر « ديوانه » (ص٢١٧) ، والصوار : القطيع من البقر ، قال ابن قتيبة في =

وفي أمثال العرب في معنى الهداية قولُها : أهدىٰ من الإنسان إلىٰ فيهِ ، وأهدىٰ من يدٍ إلىٰ فمٍ ، وأهدىٰ من النجمِ ، وأهدىٰ من قطاةٍ ، وأهدىٰ من حمامةٍ ، وأهدىٰ من جملٍ ، وأهدىٰ من دُعيمِيصِ الرمل[1] ، وكان رجلاً دليلاً خِرِّيتاً غلب عليه هـٰذا الاسمُ ، ويقال : هو دُعَيْمِصُ هـٰذا الأمرِ ؛ أي : العالمُ به[2] ؛ قال الشاعر[3] : [من مجزوء الكامل]

دُعَيْمِـــصُ أبـــوابِ الملـــو ... كِ وراتـــقٌ للفتـــقِ فـــاتـــقْ

وإنما قالوا : أهدىٰ من قطاةٍ ، وأهدىٰ من حمامٍ . . لأنهما يسيران من وَكْرَيهما ومَنْهلَيهما مسافةَ أيامٍ كثيرةٍ ، ثمَّ يهتديان إليهما .



= « المعاني الكبير » (٢/ ٧٠٩) : (وهاديةُ الصِّوار : يعني أنها كانت تتقدم القطيع ، وكانت قُوامَهُ ؛ أي : تقوم به) .

(١) ويقال : أدل من دعيميص الرمل . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٥٧) ، (٢/ ٣٧٥) ، وانظر ما تقدم من أمثال في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٥٣) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٤٠٩) .

(٢) قال الزبيدي في « تاج العروس » (د ع م ص) : (يقال : هو دُعَيْمِصُ هـٰذا الأمر ؛ أي : عالم به ، وأصله : دُعَيْمِيصُ الرمل ؛ عبد أسود داهية خريت ، يضرب به المثل المتقدم) .

(٣) البيت لأمية بن أبي الصلت . انظر « ديوانه » (ص٣٤) ، وقوله : (دعيمص) كذا في النسخ ، وعليه يختلُّ الوزن ، والبيت في « ديوانه » :

دعمـــوص أبـــواب الملـــو ... ك وجـائـب للخـرق فـاتـخ

الكلام في فوائد وصف الله بـ (الهادي)

وأما الكلامُ في فوائد وصفِ الله عزَّ وجلَّ بـ (الهادي) . . فإن الوصفَ فيه سبعةُ معانٍ :

أحدُها : الهادي بمعنى المُبيِّنِ : وهو المبيِّنُ للأدلَّةِ العقليَّةِ ، والمُبيِّنُ للأحكام الشرعيَّة ، فقال في كتابه : ﴿ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩][١] .

والثاني : هو الهادي بمعنى المُرشِدِ : لأن الهُدَىٰ يكونُ بمعنى الإرشاد ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ في سورة (القصص) : ﴿ عَسَىٰ رَبِّىٓ أَن يَهْدِيَنِى سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الآية : ٢٢] ؛ أي : يرشدَني إليه[٢] .

وقال أيضاً في سورة (صٓ) حكايةً : ﴿ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴾ [الآية : ٢٢] ؛ أي : أرشدْنا إليه ، ودُلَّنا عليه[٣] .

والثالثُ : الهادي بمعنى المُصلِحِ ، والهُدَىٰ بمعنى الصلاح : ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ في سورة (يوسفَ) : ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [الآية : ٥٢] ؛ أي : لا يصلحُ عملَ الزناة[٤] ، فالله الهادي المصلحُ الخالقُ لصلاح

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ٣٥٦) ، وعبارته : (أي : بيَّنَ لك فيه كل ما تحتاج إليه أنت وأمتُك من أمر الدين ، وهـٰذا من الأمر العام الذي أريد به الخاص) .
(٢) قاله مقاتل . انظر « تفسيره » (٣/ ٣٤١) .
(٣) قاله مقاتل . انظر « تفسيره » (٣/ ٦٤٠) ، و« تفسير الطبري » (٢١/ ١٧٦) .
(٤) قاله مقاتل . انظر « تفسيره » (٢/ ٣٤٠) .

كلِّ ذي صلاح ، وإن رَغَمَ أنفُ القدريَّة .

والرابعُ : الهادي بمعنى المُنقذِ من الضلال : ومنه قوله عزَّ وجلَّ في سورة (الجمعة) : ﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الآية : ٥] ؛ أي : لا ينقذُهم من ضلالتهم .

وفي هٰذا : دليلٌ علىٰ أنه هو المنقذُ منها لمن أنقذه ، خلافَ قول القدريَّة : إنَّ المهتديَ هو الذي أنقذ نفسَهُ منها ، ويشهدُ عليهم قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾ [آل عمران : ١٠٣] ، فدلَّ علىٰ أنه هو المنقذُ دون غيره .

والخامسُ : الهادي بمعنى المُلهِمِ ، والهُدَىٰ قد يكونُ بمعنى الإلهام : ومنه قوله عزَّ وجلَّ في سورة (طه) حكايةً : ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [الآية : ٥٠] ؛ يعني : أنه ألهم كلَّ حيوان طريقَ مرعاه(١) .

والسادسُ : الهادي بمعنى الخالقِ للهداية في القلوب بخلْقِ الإيمانِ فيها ، خلافَ قول القدريَّة ، وهٰذه الهدايةُ لا يقدرُ عليها عندنا غيرُهُ(٢) ، وفيها نزل قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [الأنعام : ١٢٥] (٣) .

---

(١) وقيل : ثم هداه لموضع ما يكون منه الولد . انظر « معاني القرآن » للزجاج (٣/ ٣٥٨) ، و« الكشف والبيان » (٦/ ٢٤٧) .

(٢) فلا تتعلق بها القدرة الحادثة كسباً ؛ إذ هي بمعنى الحامل على التصديق ؛ لا عينُ التصديق الذي هو الإيمان ، إلا أن علامة وجودها في القلب : الصدقُ في البحث عن الحقِّ .

(٣) انظر « الغريبين » (٣/ ٩٨٤) ، وعبارته : (أي : يجعله واسعاً منفتحاً حتىٰ يتقبله) .
وروى ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٥٤٥٦) ، والحاكم في « المستدرك » (٤/ ٣١١) ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (١٠٠٦٨) من حديث سيدنا ابن مسعود=

وعلىٰ هـٰذا الوجه يُتأوَّلُ قولُهُ تعالىٰ للنبيِّ صلى الله عليه وسلم : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [القصص : ٥٦] ؛ إذ لا يجوزُ أن يكونَ المرادُ بهـٰذه الهدايةِ هدايةَ البيان ، ولا هدايةَ الدعوة ؛ فإنَّ الرسولَ عليه السلام كان مُبيِّناً وداعياً ، ولـٰكنه لم يكن خالقاً للهداية في القلوب ، ولا شارحاً لها بالإيمان ، والله سبحانه خالقٌ للهداية ؛ ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [النحل : ٩٣] .

ولا معنىٰ لتأويل المعتزلةِ ذلك : علىٰ تسميته أهل الضلال ضُلَّالاً ، ونسبتِهِ إيَّاهم إلى الضلال، ووجودِهِ [لهم] كذلك[1] ؛ لأنه لا يقال : أضللتُ فلاناً ؛ أي : وجدتُهُ ضالّاً ، كما يقال : أهديتُهُ بمعنىٰ وجدتُهُ مُهتدِياً[2] .

= رضي الله عنه أنه قال : تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ ، فقالوا : يا رسول الله ؛ وما هـٰذا الشرح ؟ قال : « نورٌ يُقذفُ به في القلب ، فينفسح له القلب » ، قال : فقيل : فهل لذلك من أمارة يُعرفُ بها ؟ قال : « نعم » ، قيل : وما هي ؟ قال : « الإنابة إلىٰ دار الخلود ، والتجافي عن دار الغرور ، والاستعداد للموت قبل لقاء الموت » .

(١) وعبارة الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٢٤٠ـ٢٤١) : (وهـٰذا خلافُ قول القدرية في دعواها : أن الهدايةَ من الله تعالىٰ علىٰ معنى الإرشاد والدعاء إلى الحق ، وليس إليه من هداية القلوب شيءٌ ، وزعموا : أن الإضلال منه علىٰ وجهين :
أحدهما : التسميةُ ؛ بأن يُسمِّي الضُّلَّالَ ضُلَّالاً .
والثاني : علىٰ معنىٰ جزاء أهل الضلال علىٰ ضلالتهم) .
قال ابن قتيبة في « غريب الحديث » (١/٤٠٨) : (وتأتي « فعلت » و« أفعلت » في حروف يختلف المعنيان فيهما ؛ من ذلك : قولك : أكفرت الرجل وأضللته ؛ إذا أدخلته في الكفر والضلال ، فإن أردت أنك رميته بهما نسبته إليهما قلت : كفَّرته وضلَّلته) .

(٢) بل (أضللته) بمعنىٰ : أضعته . انظر « معاني القرآن » للزجاج (٣/٣٥٩) ، و« الزاهر=

فإذا أريد النسبةُ قيل : ضَلَّلتُهُ ، لا أضللتُهُ .

ولو كان الإضلالُ من الله تعالىٰ بمعنى التسميةِ والحُكمِ . . لجاز أن يقالَ : إن النبيَّ صلى الله عليه وسلم أضلَّ الشياطينَ والكفَّارَ ؛ إذ سمَّاهم ضُلَّالاً[1] ، ولجاز أن يقالَ : إنَّ الشيطانَ قد أضلَّ الأنبياءَ والمؤمنينَ ؛ لأنه نسبَهم إلى الضلال ، وسمَّاهم ضُلَّالاً ، وحكم عليهم بذلك .

وفي بطلان هـٰذا : دليلٌ علىٰ أن الإضلالَ من الله عزَّ وجلَّ إنما هو بخلق الضلالِ في القلوب ، كما قال : ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الأنعام : ١٢٥] ، وإذا صحَّ بهـٰذا أن ضلالَ القلوب عن الإيمان من فعله . . صحَّ أن هدايةَ القلوب بالإيمان من فعله .

والوجهُ السابعُ : الهادي بمعنى الدليلِ : فالله هو الدليلُ على الحقيقة ؛ لأنه فاعلُ الأدلَّة ومُظهِرُها .



= في معاني كلمات الناس » (١/ ٣٥٥) ، و« تهذيب اللغة » (١١/ ٣١٨) ، و« الغريبين » (٤/ ١١٣٨) ، ولـٰكن ذكر الهروي في « الغريبين » (٤/ ١١٤٠) في بيان الأثر : (إن النبي صلى الله عليه وسلم أتىٰ قومه ، فأضلَّهم) يقول : (وجدهم ضُلَّالاً ؛ يقال : أضللته ؛ أي : وجدته ضالاً ؛ كما تقول : أحمدته وأنحلته) ، وهَبْ أن ذلك صحَّ لغةً ، غير أن دليل أهل الحق مؤسس على النقل والعقل .

(١) روى الترمذي (٣٥٢٣) من حديث سيدنا بريدة الأسلمي رضي الله عنه ، من دعائه صلى الله عليه وسلم في نفي الأرق : « وربَّ الشياطين وما أضللن » .

الكلام في فوائد وصف الرسول ﷺ
بـ (الهادي) و (الهدى)

فأما بيانُ معنىٰ (الهادي) في أوصاف الرسول صلى الله عليه وسلم . . فإن له فيه سبعةَ أوجهٍ :

أحدُها : الهادي بمعنىٰ الداعي ، وذلك معنىٰ قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾ [الرعد : ٧] ؛ أي : داعٍ[١] .

والثاني : بمعنىٰ المُبيِّن .

والثالثُ : بمعنى المُرشد .

والرابعُ : بمعنى الرسول ؛ إذ قد يكونُ الهُدَىٰ بمعنى الرسول : وقوله عزَّ وجلَّ في سورة (البقرة) : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ ﴾ [الآية : ٣٨] ؛ أي : رسولي[٢] .

والخامسُ : بمعنى المُوحِّد ؛ إذ قد يكونُ الهُدىٰ بمعنى التوحيد : ومنه قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ ﴾ [التوبة : ٣٣] ؛ أي : بالتوحيد ودين الحقِّ[٣] .

---

(١) قاله قتادة ، كما رواه الطبري في « تفسيره » (١٦/ ٣٥٣) .

(٢) قاله مقاتل . انظر « تفسيره » (١/ ١٠٠) .

(٣) قاله السدي . انظر « الدر المنثور » (٤/ ١٧٥) .

والسادسُ : بمعنى التائب ، وقد يكون الهُدىٰ بمعنى التوبة ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف : ١٥٦] ؛ أي : تبنا إليك[1] .

والسابعُ : بمعنى المُستنِّ المُهتدي ، وقد يكونُ الهُدىٰ بمعنى السنَّة والاستنان : ومنه قوله تعالىٰ : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام : ٩٠] ، وقال أيضاً : ﴿ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف : ٢٢] ؛ أي : مقتدون بهم فيها .

وقد كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم داعياً ، ومُبيِّناً ، ومُرشِداً ، ورسولاً ، ومُوحِّداً لربِّهِ ، وتائباً إليه آيباً ، ومقتدياً بأمره ونهيه ، لا ينطقُ عن الهوىٰ ، ولا يعملُ إلا بما أوحىٰ إليه المولىٰ ، فاستحقَّ اسمَ (الهادي) من هٰذه الوجوهِ السبعة .



(١) قاله سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وسعيد بن جبير وغيرهما ، كما رواه الطبري في « تفسيره » (١٣/ ١٥٣ـ١٥٤) .

الكلام في بيان وجوه (الهدى) في القرآن

وأما الكلامُ في وجوه (الهُدىٰ) في القرآن فإنه فيه علىٰ سبعةَ عشرَ وجهاً :

أحدُها : بمعنى البيان ، قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت : ١٧] ؛ **أي** : بيَّنَّا لهم[١] ، وكذلك الهُدىٰ في قوله تعالىٰ : ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ [البلد : ١٠] **بمعنىٰ** : البيان .

والثاني : الهُدىٰ بمعنىٰ دين الإسلام ؛ كقوله تعالىٰ في سورة (الحج) : ﴿ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الآية : ٦٧] ؛ **أي** : دينٍ مستقيمٍ .

والثالثُ : الهُدىٰ بمعنى الإيمان في القلوب ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى ﴾ [مريم : ٧٦] ، وقال أيضاً في سورة (الكهف) : ﴿ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴾ [الآية : ١٣] ؛ **أي** : إيماناً[٢] .

والرابع : الهُدىٰ بمعنى الداعي ؛ كقوله في (الرعد) : ﴿ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾ [الآية : ٧] ، وقال في (حمٓ عٓسٓقٓ) : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورىٰ : ٥٢][٣] ، وفي (قل أوحي) : ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۞

---

(١) انظر « الغريبين » (٦/ ١٩٢٠) .

(٢) انظر « تفسير الطبري » (١٧/ ٦١٥) .

(٣) انظر « تفسير الطبري » (٢١/ ٥٦١) .

﴿يَهْدِيٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ﴾ [الجن : ١ـ٢] ؛ أي : يدعو إليه ويدلُّ عليه .

والخامسُ : الهُدىٰ بمعنى المعرفة ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ وَعَلَـٰمَـٰتٍۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ [النحل : ١٦] ؛ أي : يعرفون بها الطرقَ ، وفي سورة (الأنبياء) : ﴿ فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [الآية : ٣١] ؛ أي : يعرفونها .

والسادسُ : الهُدىٰ بمعنى الرسل ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾ [البقرة : ٣٨] ؛ أي : رسلي[١] .

والسابعُ : الهُدىٰ بمعنى الإرشاد والدَّلالةِ ؛ كقوله عزَّ وجلَّ حكايةً : ﴿ عَسَىٰ رَبِّىٓ أَن يَهْدِيَنِى سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [القصص : ٢٢] ؛ أي : يرشدَني إليه[٢] .

والثامنُ : الهُدىٰ بمعنىٰ أمر محمدٍ صلى الله عليه وسلم ؛ كقوله : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة : ١٥٩] ؛ يعني : من أمر محمدٍ صلى الله عليه وسلم[٣] .

والتاسعُ : الهُدىٰ بمعنى القرآن ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم : ٢٣] ؛ أي : القرآنُ[٤] ، وقيل : القرآنُ والرسولُ[٥] .

والعاشرُ : الهُدىٰ بمعنى التوراة ؛ كقوله في (حمَ المؤمن) : ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [غافر : ٥٣][٦] ، وفي (تنزيل السجدة) تفسيرُ ذلك في

---

(١) انظر (٣/ ٤٠٧) .
(٢) انظر (٣/ ٤٠٣) .
(٣) قاله قتادة والربيع ، كما رواه الطبري في « تفسيره » (٣/ ٢٥٠ـ٢٥١) .
(٤) قاله مقاتل . انظر « تفسيره » (٤/ ١٦٢) .
(٥) في (ب) وحدها : (الرسول) بدل (القرآن والرسول) .
(٦) انظر « التفسير الوسيط » (٤/ ١٨) .

قوله : ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ . . . وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ [الآية : ٢٣] (١).

والحادي عشرَ : الهُدىٰ بمعنىٰ هداية القلوب ؛ كقولِه تعالىٰ : ﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾ [التغابن : ١١] (٢).

والثاني عشرَ : الهُدىٰ بمعنى الإنقاذ من الضلالة ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة : ٢٥٨] ؛ أي : لا ينقذُهم من ضلالتهم (٣) .

والثالثَ عشرَ : الهُدىٰ بمعنى التوحيد ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ ﴾ [التوبة : ٣٣] (٤) .

والرابعَ عشرَ : الهُدىٰ بمعنى الاستنانِ والاقتداء ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف : ٢٢] ، و﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام : ٩٠] (٥) .

والخامسَ عشرَ : الهُدىٰ بمعنى الصلاح ؛ كقوله تعالىٰ في سورة (يوسف) : ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [الآية : ٥٢] ؛ أي : لا يصلحُ عملَ الزناة (٦) .

---

(١) والآية بتمامها : ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَلَا تَكُن فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِۦ ۖ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ [السجدة : ٢٣] .

(٢) انظر (٣/ ٤٠٤) .

(٣) انظر (٣/ ٤٠٤) .

(٤) انظر (٣/ ٤٠٧) .

(٥) انظر (٣/ ٤٠٨) .

(٦) انظر (٣/ ٤٠٣) .

والسادسَ عشرَ : الهُدىٰ بمعنى الإلهام ؛ كقوله تعالىٰ في (طه) حكايةً : ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [الآية : ٥٠] [١] .

والسابعَ عشرَ : الهُدىٰ بمعنى التوبة ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف : ١٥٦] ؛ أي : تبنا إليك[٢] .

وقد اختلف المفسِّرونَ في قوله تعالىٰ : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة : ٢] :

فقال قتادةُ : نورٌ وضياءٌ لمن آمن به[٣] .

وقال مقاتلُ بن حيَّانَ : بيانٌ لهم من الضلالة[٤] .

وقال أبو روق : كرامةٌ لهم يهديهم بها .

وقال القُتَيْبيُّ : رشدٌ لهم إلى الحقِّ .

وقال آخرون : هدىً للمتقين إلى الصراط المستقيم الذي سألوا الهدايةَ إليه في قوله تعالى : ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة : ٦] .

وقالت الصوفيّة : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ ؛ أي : كشفاً لأهل المعرفة[٥] .

وقال سهلُ بن عبد الله التُّسْتَرِيُّ : بياناً لمن تبرَّأَ من حَول نفسه وقُوَّتها[٦] .

---

(١) انظر (٣/ ٤٠٤) .

(٢) انظر (٣/ ٤٠٨) .

(٣) أورده السيوطي في « الدر المنثور » (١/ ٦١) .

(٤) روى الطبري في « تفسيره » (١/ ٢٣) نحوه عن الشعبي .

(٥) انظر « تفسير السلمي » (ص٧٤) وزاد : (وزيادة بيان وهدىً) ، ونصب (كشفاً) و(بياناً) الآتية . . على أن (هدىً) حال ، فأطلق المصدر ، وأراد اسم الفاعل ؛ يعني : كاشفاً ومبيِّناً .

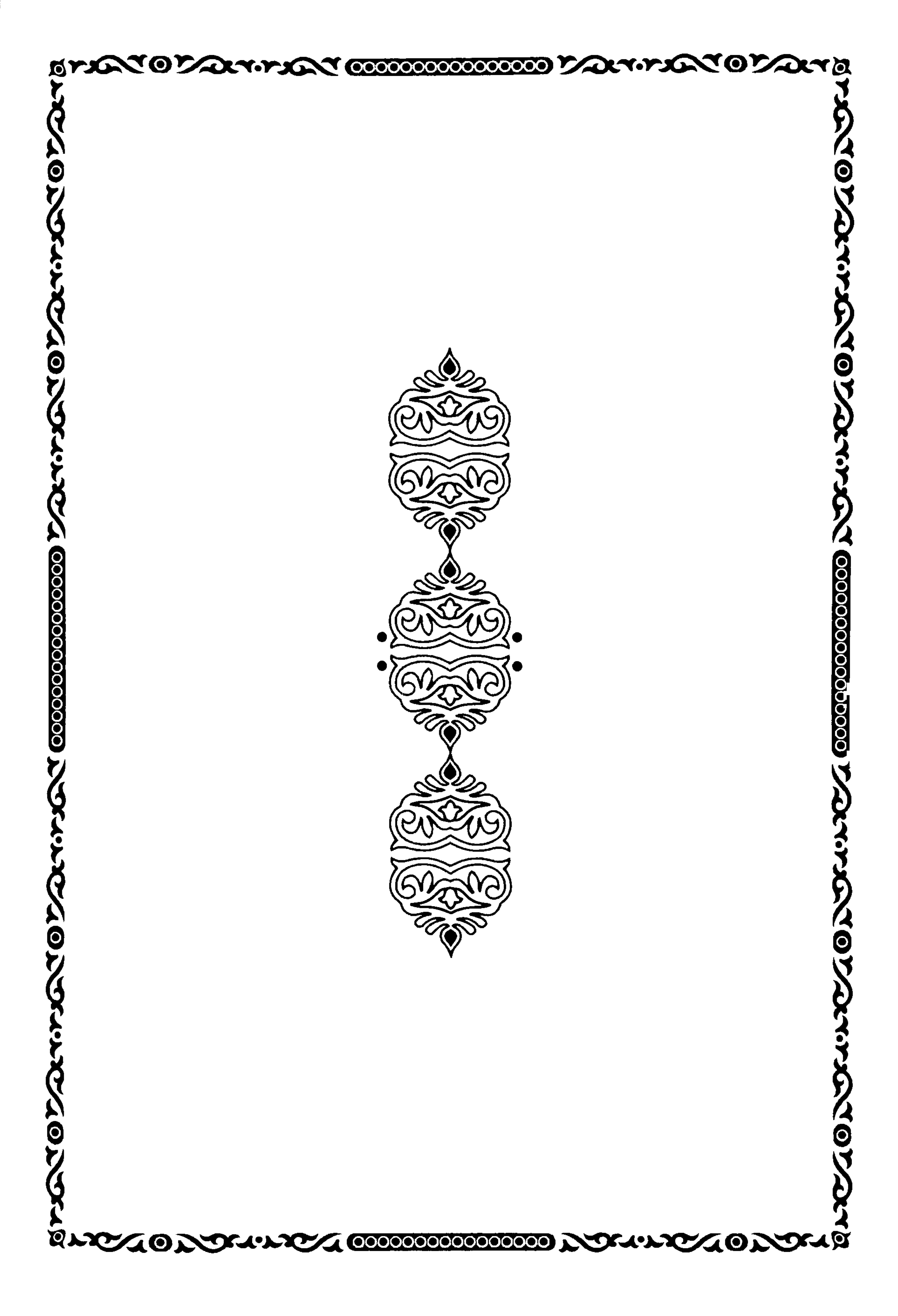
(٦) انظر « تفسير السلمي » (ص٧٤) .

وقال الجنيدُ : هدىً للمنقطعينَ عن الأغيار[1] .

فهٰذا ما حضرنا من وجوه معاني (الهدىٰ) و(الهداية) و(الهادي) ، وقد بيَّنَّا ما يصحُّ من معاني (الهادي) في أسماءِ الله تعالىٰ ، وفي أسماءِ رسوله صلى الله عليه وسلم .

❁ ❁ ❁

(١) انظر « تفسير السلمي » (ص٧٤) .



باب في بيان أسماءٍ لله عز وجل

أجمعت الأمة عليها أو نطق بها القرآن أو بمعناها

مما ليس في الخبر ذكرها

باب في بيان أسماءِ [الله] عزوجل
أجمعت الأمة عليها أو نطق بها القرآن أو بمعناها
مما ليس في الخبر ذكرها[1]

اعلمْ : أنَّ أسماءَهُ التي يقعُ ذكرها في هـٰذا الباب ثلاثةُ أنواع :

نوعٌ منها : اسمٌ مفرد دلَّ عليه القرآنُ .

ونوعٌ منها : اسمٌ مضافٌ لا يطلق إلا مع الإضافة ، وقد دلَّ عليه القرآنُ أيضاً .

ونوعٌ منها : دلَّ علىٰ جواز إطلاقه الإجماعُ ؛ من مفردٍ ، ومضافٍ إليه[2] .

❁ ❁ ❁

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الله) .

(٢) قد يقال : يبقىٰ ذكْرُ باب فيه من أسمائه سبحانه ما لم ينطق به القرآن ، ولـٰكن ورد في السنة في غير الخبر المذكور ، وتلقتها الأمة بالقبول .

الأسماء المفردة التي دل عليها القرآن

فأما الأسماء المفردةُ التي دلَّ عليها القرآن :

الغالب والغلاب

فمنها : (الغالبُ والغَلَّابُ) ؛ لقوله تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ ﴾ [يوسف : ٢١](١) .

وبما قال حسانُ بن ثابت في هجاء المشركين من قريش(٢) : [من الكامل]

زعمَتْ سَخِينةُ أنْ ستغلبُ ربَّها ... وليُغْلَبَنَّ مُغالِبُ الغلَّابِ

ولم يُنكِر عليه النبيُّ صلى الله عليه وسلم تسميتَهُ الإلـٰهَ غلَّاباً ، ورضي منه ذلك(٣) ، فدلَّ علىٰ جواز تسميته به .



---

(١) الهاء في قوله : (أمره) عائدة علىٰ سيدنا يوسف علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ، قال الهروي في « الغريبين » (٤/ ١٣٨١) : (أي : الله غالبٌ الخلقَ علىٰ أمر يوسف ، فيكون النصر له) ، أو أنها ترجع إلى الله سبحانه وتعالىٰ ، فيكون المعنىٰ : والله غالب علىٰ ما أراد من قضائه . انظر « زاد المسير » (٢/ ٤٢٤) .

(٢) البيت لسيدنا كعب بن مالك رضي الله عنه ، وقد سبق التنبيه عليه (٢/ ٥٥٠) .

(٣) انظر (٢/ ٥٥٠) ، والإقرار منه صلى الله عليه وسلم جزء من السنة .

الفرد

ومنها : (الفردُ) ، وقد أجمع علىٰ إطلاقه الأمةُ كلُّها ، إلا من خالفَ الأمةَ من معتزلة الحقِّ ؛ وهو عبَّادُ بن سليمانَ الصيمريُّ ؛ فإنه زعم : أن الله تعالىٰ لا يجوزُ تسميتُهُ فرداً[1] ، وقال : إنما يصحُّ إطلاقُ لفظ (الفردِ) على الواحد الذي يجوز أن يكونَ له زوجٌ ؛ لأنهم يقولون في العدد : فردٌ وزوجٌ .

وقد أجمعت الأمةُ قبل ظهور عبَّاد علىٰ إطلاق هـٰذا الاسمِ عليه في قولهم : (يا واحدُ ، يا فردُ) ، فلا اعتبارَ بخلاف المبتدع الضالِّ لأهل الإجماع مع صحَّةِ معناه فيه ؛ لأن الفردَ : هو الذي لا يتنصَّفُ ، والله سبحانه ليس له نصفٌ ولا شيءٌ من الأجزاء والأبعاض .

وأما قولُهُ : (إن الفردَ هو الذي يصحُّ أن يكونَ له زوج ؛ لأن أهل الحساب قالوا : زوجٌ وفردٌ ، فقرنوا أحدَهما بالآخر) . . فيلزمُهُ عليه : ألا يُسمَّى الإلـٰهُ واحداً ؛ لأن الحُسَّابَ قرنوا الواحدَ بالاثنين وأكثرَ منه ؛ فقالوا : واحدٌ واثنانِ[2] .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٩٩) .

(٢) وقد تقدم (٣/ ٢٤١) أن الواحد عند الفلاسفة ليس عدداً ، بل هو عندهم ركن العدد ، وتقدم معنى الوحدة في حقه سبحانه وتعالىٰ .

المتوحد والمتفرد

ومنها : (المتوحِّدُ والمتفرِّدُ) ، وقد دلَّ توحيدُ ذاته على كونه متوحِّداً متفرِّداً ؛ بالتاء دون النون[1] .

وقد نطق الكتابُ والسنَّةُ بأنه (واحدٌ)[2] ، وفي معناه : المتوحِّدُ والمتفرِّدُ ؛ ولذلك قال أصحابُنا : إن الإلـٰهَ متفرِّدٌ بالإلـٰهيَّة ، متوحِّدٌ بالفردانيَّة[3] .



---

(١) نقل الحافظ الزبيدي القطعة الآتية في « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ٢٠) ، وذكر أن المصنف يرىٰ أن الصحيح عدم تسمية الله تعالىٰ بالمنفرد .

(٢) انظر (١/ ٤٤٧، ٥٣٣) .

(٣) وهم يعبِّرون عن الإمكان والفقر بالزوجية ، وعن الاستغناء والكمال بالفردانية ؛ فقال سبحانه : ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [يسٓ : ٣٦] .

قال الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (٢٧/ ١٩٩) : (الزوج لا بد أن يكون كلُّ واحد من قسميه مشاركاً للقسم الآخر في بعض الأمور ، ومغايراً له في أمور أخرىٰ ، وما به المشاركة غيرُ ما به المخالفة ، فكل زوجين فهما ممكنا الوجود لذاتيهما ، وكلُّ ممكن فهو محتاج ، فثبت أن الزوجية منشأ الفقر والحاجة ، وأما الفردانية فهي منشأ الاستغناء والاستقلال ؛ لأن العدد محتاج إلىٰ كل واحد من تلك الوحدات ، وأما كل واحد من تلك الوحدات فإنه غني عن ذلك العدد) ، فقولهم : (متوحد بالفردانية) بمعنىٰ أن هـٰذه الفردانية لا يشاركه فيها غيره ، فليس هو تعالىٰ كالوحَدات المذكورة في نصِّ الإمام .

الفاتح

ومنها : (الفاتحُ) ، وقد وردت السنَّةُ بأنه الفتَّاحُ[1] ، وهو مبالغةٌ من الفاتح ، وقد ذكرنا [معناهما] قبل هـٰذا[2] .

ودلَّ علىٰ هـٰذينِ الاسمينِ من القرآن قولُهُ : ﴿ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا. . . ﴾ الآيةَ [الأعراف : ٨٩] .

ومن مقطَّعات شعرِ عبد القاهر بن طاهر في هـٰذا المعنىٰ قولُهُ[3] : [من الكامل]

يـا فـاتحـاً لكـلِّ بـابٍ مُـرتَـجِ … إنِّـي لعفـوِ منـكَ عنِّـي مـرتجِـي
فامننْ عليَّ [بما يفيدُ سعادتي … فسعادتي] طَوْعاً متىٰ تأمرْ تَجِي

❁ ❁ ❁

(١) انظر (١/ ٤٤٧) .
(٢) انظر (٢/ ٥٢) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (معناها) .
(٣) هو المصنف نفسه رحمه الله تعالىٰ ، والبيتان ذكرهما له الإمام ابن السبكي في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٩) ، وقد وقع بياض في الشطر الأول من البيت الثاني بعد قوله : (فامنن علي) في جميع النسخ ، وأثبت منه ، وسقطت الفاء من (فسعادتي) في الشطر الثاني منه أيضاً ، وفي « الطبقات » : (لي كلَّ) بدل (لكلِّ) .

القريب

ومنها : (القريبُ) ، وقد دلَّ عليه القرآنُ في قوله تعالىٰ : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة : ١٨٦] ، ومعناه : القُربُ علىٰ معنى العلمِ منه بعباده وبأحوالهم(١) ، وذلك معنىٰ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ [ق : ١٦] ؛ أي : أعلمُ منه بنفسه .

ولذلك قال بعضُ الفصحاء في تحميدٍ له : سبحان الله المجيبِ لراجيه ، القريبِ ممَّن يناجيه !

وقولُهُ عزَّ وجلَّ لنبيِّه صلى الله عليه وسلم : ﴿ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ﴾ [العلق: ١٩]. . دليلٌ : علىٰ أنَّ المرادَ به قربُ المنزلة ، لا قربُ المكان ؛ كما زعمت المجسِّمةُ : أنه مماسٌّ لعرشه(٢) ؛ إذ لو كان كذلك لازدادَ بالسجود منه بعداً لا قرباً .

ومنه قولُهُ تعالىٰ : ﴿ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٦] ، أراد بالرحمة فيه : العفوَ ، فلذلك ذَكَّر(٣) ؛ كقول الشاعر(٤) : [من البسيط]

---

(١) قال الإمام الحليمي في « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ١٩٧) : (القريب : ومعناه : لا مسافة بين العبد وبينه فلا يسمعَ دعاءه أو يخفىٰ عليه حاله كيفما تصرف به ؛ فإن ذلك يوجب أن يكون له نهاية ، وحاشا له من النهاية) .

(٢) انظر (٢/ ٤٨٦) .

(٣) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥١٨) .

(٤) البيت لرويشد بن كثير الطائي، كما في « الزهرة » (٢/ ٦٩٤) ، وما بين المعقوفين في =

يا أيُّها الراكبُ المُزْجِي مَطِيَّتَهُ   سائِلْ بَنِي أَسَدٍ مَا هـٰذِهِ [الصوْتُ]

فأنَّثَ الصوتَ لأنه أراد به الصيحةَ .

وقيل : إنما ذَكَّرَ الرحمةَ لأن تأنيثَها غيرُ حقيقيٍّ ؛ لأنها مصدر[1] .

وقال الفرَّاءُ : (إذا أريدَ بالقرب قربُ المكان لم يُؤنَّثْ ، وإذا أريد به قَرابةُ النسبة ونحوها أُنِّثَ ؛ تقول : فلانةُ قريبٌ مني في المكان ، وفلانةُ قريبتي في النسبة ، ودارنا قريبٌ ؛ لأنه قرب المكان)[2] .

وقولُهُ : ﴿ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴾ [سبأ : ٥١] : قال مجاهد : من تحت أقدامهم[3] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يَوْمَ يُنَادِ ٱلْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴾ [قٓ : ٤١] : قيل : من صخرة بيت المقدس[4] ، وقيل : من المحشر[5] ، فلا يَبعُدُ نداؤه عن أحد .

= جميع النسخ : (صوت) ، والمعنىٰ : أيها السائقُ بنا بإعجال ؛ استخبر بني أسد وسلهم : ما هـٰذه الجلبة ؟

(١) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٢/ ٣٤٤) .

(٢) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥١٨) ، قال الفراء في « المذكر والمؤنث » (ص١١١) : (﴿ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ وقريبة ؛ لغتان مقولتان في القرب والبعد ، فإذا صاروا إلى النسب قالوا : قريبة منك وبعيدة منك ، لا غير) .

ولم يرتضِ الزجاج هـٰذا ؛ فقد قال في « معاني القرآن » (٢/ ٣٤٥) : (وقال بعضهم : هـٰذا ذُكِّرَ ليفصل بين القريب من القرابة ، والقريب من القرب ، وهـٰذا غلطٌ ؛ لأن كل ما قَرُبَ من مكان أو نسب فهو جارٍ علىٰ ما يصيبه من التأنيث والتذكير) .

(٣) أورده الماوردي في « النكت والعيون » (٤/ ٤٥٨) .

(٤) رواه الطبري في « تفسيره » (٢٢/ ٣٨٢) عن كعب الأحبار وقتادة .

(٥) رواه الطبري في « تفسيره » (٢٢/ ٣٨٢) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما بنحوه .

وفي هـٰذا تحقيقُ قول أصحابنا : إن بُعدَ المكان لا يمنع رؤيةَ الرائي للبعيد[1] ، ولا يمنعُهُ أيضاً عن سماع الصوت البعيد .

وكلاهما خلافُ قولِ القدريَّة : إن البعدَ مانعٌ من الرؤية والسمع[2] ، وقد أكذبَهم العِيانُ من رؤيتنا للهلال علىٰ بُعدٍ منَّا ، وإن كنَّا لا نرىٰ ما كان منَّا علىٰ فراسخَ وأقلَّ .

فأخبر الله : أن القيامةَ يُنادي فيها المنادي من المحشر الناسَ ، فيسمعُ قولَهُ أهلُ الأقطار علىٰ بُعدهم [منه] ، فيسرعون [إليه][3] ، ولا يمنعُهم بُعدُ المسافةِ عن سماع صوت المنادي .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء : ٤٣] : يقالُ في تصريفه : (قَرِبَهُ يَقْرَبُهُ) متعدٍّ ، فأما (قَرُبَ يَقرُبُ) فلازمٌ[4] .

وقوله : ﴿ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة : ٩٩] جمعُ : قُرْبة ؛ وهي ما يُتقرَّبُ بها إلى الله عزَّ وجلَّ[5] .

وفي هـٰذا : دليلٌ علىٰ أن قُرْبَ العبد من ربِّهِ إنما هو بالطاعة دون المكانِ ، وقُرْبَ الربِّ سبحانه من عبده بالإكرام وبالإنعام دون المكانِ .

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٣١٥) .
(٢) قال قاضي المعتزلة عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص٢٥٧ـ ٢٥٨) : (الموانع المعقولة من الرؤية ستة : الحجاب ، والرقة ، والكثافة ، و[البعد] المفرط ، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي ، وكون محلِّهِ ينقضُ هـٰذه الأوصاف) .
(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (منها ، إليها) .
(٤) انظر « الغريبين » (٥/١٥١٩) .
(٥) انظر « الغريبين » (٥/١٥١٩) .

وفي حديث عمرَ رضي الله عنه : « سدِّدوا وقاربوا »[١] .

وقولُهم : فلانٌ قاربَ فلاناً ؛ إذا ناغاه بكلام حَسن[٢] .

والمقاربةُ في الأمر : القصدُ إليه من غير غلوٍّ ولا تقصيرٍ ، ولا إفراطٍ ولا تفريطٍ[٣] .

وفي الحديث : « إذا تقاربَ الزمانُ لم تكدْ رؤيا لمؤمنٍ تكذبُ »[٤] ، وأراد بالزمان : الساعةَ[٥] .

وتقول العربُ : [تقاربَت إبلُ] فلانٍ[٦] ؛ إذا [قلَّتْ] وأدبرت[٧] ، ويقالُ

---

(١) رواه الطبراني في « المعجم الأوسط » (٢٥٨٣) ، وأورده الهروي في « الغريبين » (٥/ ١٥٢٠) عن سيدنا عمر رضي الله عنه ، ورواه البخاري (٣٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، والبخاري (٦٤٦٤) ، ومسلم (٢٨١٨) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها .

قال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » (١/ ١٢٤) : (وقاربوا في العبادة ، وهو بالموحدة ؛ أي : إن لم تستطيعوا الأخذ بالأكمل فاعملوا بما يقرب منه) .

(٢) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٢٠) .

(٣) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٢٠) .

(٤) رواه بنحوه البخاري (٧٠١٧) ، ومسلم (٢٢٦٣) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٥) انظر « تهذيب اللغة » (٩/ ١١٢) ، و« الغريبين » (٥/ ١٥٢٠) ، والمعنىٰ : قارب من الانتهاء ، فهو اقتراب من الساعة ، وقيل : تقارب الزمان : اعتدال ليله ونهاره ، وسيأتي حديث : « اقتراب الزمان : أن تكون السنة كالشهر » .

(٦) ما بين المعقوفين في (أ) : (تقارب أمر) ، وفي (ب ، ج) : (تقارب حال أمر) ، وأثبت من « الغريبين » (٥/ ١٥٢٠) .

(٧) ما بين المعقوفين في (أ) : (أقلبت) ، وسقطت العبارة من (ب ، ج) ، والمثبت من « الغريبين » (٥/ ١٥٢٠) ، وإنما أراد معنىٰ (تقارب الزمان) .

للشيء إذا [أَدبَرَ] وولَّىٰ : تقاربَ[1] ، [ويقالُ] للقصير : مُتقارِبٌ[2] .

وفي حديث ابن مسعود : أنه سلَّمَ علىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في صلاته ، فلم يردَّ عليه ؛ قال : فأخذني ما قَرُبَ وما بَعُدَ[3] .

والعربُ تقول لمن أخذَهُ ما أقلقه وأزعجه : قد أخذه ما قَرُبَ وما بَعُدَ ، وأخذه ما قَدُمَ وما حَدُثَ[4] ، وأخذه المُقِيمُ والمُقعِدُ[5] .

وفي حديث المَهديِّ : « يتقاربُ الزمانُ حتىٰ تكونَ السنَةُ كالشهر »[6] ؛ أراد : أن الزمانَ يخبثُ حتىٰ لا يُستطاب[7] .



---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (دبر) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ولا يقال) ، وأثبت من « تهذيب اللغة » (٩/ ١١٢) ، و« الغريبين » (٥/ ١٥٢٠) .

(٣) رواه النسائي (٣/ ٢٣) .

(٤) وورد هـٰذا اللفظ في الخبر السابق عند أبي داود (٩٢٤) .

(٥) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٢١) .

(٦) رواه الترمذي (٢٣٣٢) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه دون ذكر المهدي تصريحاً أو تلويحاً ، ورواه ابن ماجه (٤٠٧٧) من حديث سيدنا أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه ، وفيه ذكر المهدي دون التصريح باسمه .

(٧) قال الهروي في « الغريبين » (٥/ ١٥٢١) بعد نقله الخبر السابق : (أراد : يطيب الزمان حتىٰ لا يستطال) ، وعلَّق علىٰ ذلك ابن الأثير في « النهاية في غريب الحديث والأثر » (٤/ ٣٣) فقال : (وأيامُ السرور والعافية قصيرةٌ) ، وفي رواية ابن ماجه : « وآخر أيامه ـ يعني : نبي الله عيسىٰ عليه السلام ـ كالشررة ؛ يصبح أحدكم علىٰ باب المدينة فلا يبلغ بابها الآخر حتىٰ يمسي » .

القديم

ومنها : (القديمُ) ، وقد أجمعت الأمَّةُ علىٰ وصف الله تعالىٰ بذلك[1] ، وورد ذكرُهُ في بعض الأخبار التي ذُكِرَ فيها أسماؤه[2] ، ودلَّ عليه من القرآن قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴾ [الواقعة : ٦٠] .

والكلامُ في (القديم) وجهان :

أحدُهما : من طريقِ اللغة .

والثاني : من طريق علمِ الكلام .

[القديمُ مِنْ طريقِ اللغةِ]

فأما طريقُ اللغة : فلـ(القديم) فيها معنيان :

أحدُهما : السبْقُ بالوجود والتقادمُ في الزمان ؛ من قولهم : شيخٌ قديم ، وبناءٌ قديم ؛ أي : متقدِّمُ الوجود علىٰ ما حدثَ بعده ، وإن كان في

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٢) ، وقد تقدم قول الإمام المصنف (١/٣٦٨) : (ولا اعتبارَ بخلاف الفلاسفة في امتناعهم عن تسميته بذلك ؛ لأنه لا مدخلَ لهم في الإجماع ، ولا اعتبار بخلاف جَهْم في امتناعه عن تسميته بذلك ؛ لأن الإجماعَ علىٰ وصفه به قد سبق وجودَ جَهْمٍ وأتباعِهِ) .

(٢) انظر (١/٤٤٩ ـ ٤٥٠) ، وروىٰ أبو داود (٤٦٦) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما : أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا دخل المسجد قال : « أعوذ بالله العظيم ، وبوجهه الكريم ، وسلطانه القديم ؛ من الشيطان الرجيم » .

نفسه حادثاً ، وفي التنزيل : ﴿ إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴾ [الأحقاف : ١١] ، و﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس : ٣٩] (١) .

والمعنى الثاني : السبقُ والتقدُّمُ في المكان ، وفي الشرف والرتبةِ ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [هود : ٩٨] ؛ أي : يتقدَّمُهم(٢) .

يقال منه : قدَمْتُهُ ؛ بفتح الدال ، أقْدُمُهُ ؛ بضمِّ الدال ، قُدْماً ؛ بسكون الدال ، وقَدِمَ يَقدِمُ ؛ بكسر الدال من الماضي وكسرِها من المستقبل أيضاً ؛ إذا تقدَّم(٣) ، وأَقْدَمَ يُقْدِمُ أيضاً ؛ إذا تقدَّمَ ، ومنه قولُ عنترةَ(٤) : [من البسيط]

. . . . ويكَ عنترُ أَقْدِمِ

وقدَّمَ يُقدِّمُ بالتشديد أيضاً ؛ إذا تقدَّم وإذا قَدَّمَ غيرَهُ ، فهو لازمٌ ومتعدٍّ ، وفي تعدِّيهِ قال الشاعر(٥) : [من الرمل]

قَدِّمُوا [إذْ قالَ] قيسٌ قَدِّمُوا . . . .

---

(١) وبه قال الإمام الأشعري . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٧ـ ٢٨) ، وانظر (١/ ٢٣٨) .

(٢) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٣/ ٧٦) ، و« الغريبين » (٥/ ١٥١٢) ، وهو مثال للسبق والتقدم في المكان .

(٣) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥١٢) .

(٤) البيت من معلقته . انظر « ديوانه » (ص١٨٤) ، والبيت بتمامه في « الأغاني » (٩/ ٢٥٤) :

ولقد شفَىٰ نفسِي وأبرأَ سُقمَها قيلُ الفوارسِ ويكَ عنترُ فأقْدِمِ

(٥) البيت لسيدنا لبيد رضي الله عنه . انظر « ديوانه » (ص١٣٠) ، وعجزه :

. . . . واحفظوا المجدَ بأطراف الأسَلْ

وتنوين (قيس) للضرورة ؛ إذ هو في الأصل منادىٰ مفرد علم مبني على الضم . =

واستقدمَ يستقدمُ أيضاً بمعناه ، ومنه قولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ ﴾ [الحجر : ٢٤] .

وقولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ [الحجرات : ١] ؛ أي : لا تَقَدَّموا[١] .

وقولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ مَن قَدَّمَ لَنَا هَـٰذَا ﴾ [صٓ : ٦١] ؛ أي : من سنَّهُ وشرعَهُ وسبقَ إليه[٢] .

وقولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ ﴾ [يونس : ٢] ؛ أي : سابقةً في الصدق والخير[٣] .

والقَدَمُ في اللغة : الشيءُ تُقدِّمُهُ أمامك فترِدُ عليه[٤] .

وفي الحديث : « حتىٰ يضعَ الجبارُ قَدَمَهُ في النارِ »[٥] ؛ قال الحسنُ

= انظر « خزانة الأدب » (١/ ٤٣٠) ، ولم يظهر التعدي في الفعل ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (إذا قيل) ، والمثبت من « الديوان » .

(١) وفي « تهذيب اللغة » (٩/ ٥٨) : (تتقدَّموا) ، وكلاهما بمعنىً ، وهي قراءة كما في « معاني القرآن » للزجاج (٥/ ٣١) ، وقال : (والمعنىٰ : إذا أُمرتم بأمر فلا تفعلوه قبل الوقت الذي أمرتم أن تفعلوه فيه ، وجاء في التفسير : أن رجلاً ذبح يوم الأضحىٰ قبل صلاة الأضحىٰ ، فتقدم قبل الوقت ، فأعلم اللهُ أن ذلك غير جائز) .
وفي « غريب القرآن » لابن قتيبة (ص٢٨٥) : (أي : لا تُقدِّموا القولَ بالأمر والنهي قبله) ، وهو قول عامة أهل العلم . انظر « تفسير الطبري » (٢٢/ ٢٧٢) .

(٢) انظر « معاني القرآن » للفراء (٢/ ٤١١) ، و« الغريبين » (٥/ ١٥١٣) .

(٣) انظر « العين » (٥/ ١٢٢) ، و« الغريبين » (٥/ ١٥١٣) .

(٤) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥١٣) .

(٥) رواه البزار في « مسنده » (٧١٦٧) ، وبنحوه البخاري (٤٨٤٨) ، ومسلم (٢٨٤٨) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، وتقدم (١/ ٣٤٠) .

البصريُّ : معناه : حتىٰ يضعَ فيها الذين قدَّمَهم من شرار خلقه ، فهم قَدَمُ الله للنار ، كما أن المسلمينَ قَدَمُهُ للجنَّة[١] .

ومن تأوَّل القَدَمَ في هٰذا الخبر على الرِّجْل وزال عن التشبيه . . فإنه يتأوَّلُ الجبَّارَ على الجبابرة الكفرة ؛ كقوله : ﴿ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ * مِّن وَرَآبِهِۦ جَهَنَّمُ ﴾ [إبراهيم : ١٥-١٦] .

وفي حديث آخرَ : (أنَّ ابن أبي العاص مشى القُدَمِيَّةَ ـ ورواه بعضهم : مشى اليَقْدُمِيَّةَ ـ ، وأنَّ ابن الزبير مشى القهقرىٰ)[٢] ؛ أي : تقدَّمَ ابنُ مروانَ ، وأدبرَ ابنُ الزبير ؛ يقال منه : مشىٰ فلانٌ القُدَمِيَّة واليَقْدُمِيَّة ؛ إذا تقدَّم[٣] .

[القديمُ مِنْ طريقِ علمِ الكلامِ]

وأما الكلامُ في (القديمِ) من طريق علم الكلام : فإن المتكلِّمينَ قد اختلفوا فيما يجوزُ إطلاقُ وصف القديم عليه وفي معناه علىٰ أربعة مذاهبَ :

---

(١) أورده الخليل في « العين » (٥/ ١٢٢) ، قال الإمام البيهقي في « الأسماء والصفات » (ص٤٨٥) بعد أن نقل عن الخطابي معنىٰ كلام الحسن البصري : (وقد روي معنىٰ هٰذا عن الحسن ، ويؤيده قوله في الحديث : « وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقاً » ، فاتفق المعنيان : أن كل واحدة من الجنة والنار تُمَدُّ بزيادة عدد يستوفي بها عدة أهلها ، فتمتلئ عند ذلك) .

(٢) رواه بنحوه البخاري (٤٦٦٥) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وانظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٣٤٣) ، وأراد بابن أبي العاص : عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص ، وبابن الزبير : سيدنا عبد الله بن الزبير بن العوام رضي الله عنهما .

(٣) انظر « تهذيب اللغة » (٩/ ٥٧) .

فكان شيخُنا أبو الحسن الأشعريُّ يقول : (إن القديمَ معناه : المتقدِّمُ في وجوده على ما يكونُ بعده ، والتقدُّمُ نوعان :

أحدُهما : تقدُّمٌ بلا ابتداء ؛ كتقدُّمِ البارئ وصفاتِهِ القائمة بذاته على الحوادث كلِّها .

والثاني : تقدُّمٌ بغاية ؛ كتقدُّمِ بعض الحوادثِ على بعضٍ)[١] .

وأجاز إطلاقَ وصفِ (القديم) على الله تعالى وعلى صفاته الأزليَّة ، وقال : (إن القديمَ قديمٌ لنفسه ، لا لمعنىً يقوم به)[٢] ، فلا يُنكَرُ وصفُ صفاته الأزليَّة بهٰذا الوصفِ ، كما لم يُنكَر وصفُها بالوجود ؛ إذ كان الموجودُ موجوداً لنفسه .

وقال عبدُ الله بن سعيد ، وأبو العباس القلانسيُّ ، وجماعةٌ من متقدِّمي أصحابنا : إنَّ القديمَ قديمٌ لمعنىً يقومُ به[٣] .

فهٰؤلاء يقولون : إن الإلٰهَ سبحانه قديمٌ لمعنىً قائمٍ به ، ويقولون : إن صفاتِهِ قائمةٌ به موجودةٌ أزليَّةٌ ، ولا يقال : إنها قديمةٌ ، ولا محدثةٌ[٤] .

وزعم مَعْمرٌ وأتباعُهُ من معتزلة الحقِّ : أن الله لا يوصف بأنه قديمٌ ،

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٧ـ٢٨) ، وما تقدم (١/٢٣٨) .

(٢) وهو أحد قولي الإمام الأشعري في معنى (القديم) . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٨) ، وما تقدم (١/٢٣٨) .

(٣) وهو أحد قولي الإمام الأشعري أيضاً في معنى (القديم) . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٨) ، وما تقدم (١/٢٣٨) .

(٤) انظر (١/٢٣٨) ، وهو مذهب من يفرِّق بين الأزلي والقديم .

ولا بأنه كان عالماً في الأزل بنفسه[1] ؛ لأن من شرط المعلومِ عنده أن يكونَ غيرَ العالم ، ونفسُهُ ليس بغيره .

وزعم **الباقون من القدريَّة** : أنَّ القديمَ هو الإلـٰهُ[2] ، ونَفَوا صفاتِهِ الأزليَّةَ ، وقالوا : لو كانت الصفاتُ أزليَّةً لشاركته في القِدَمِ ، ولوجب أن تكونَ آلهةً ؛ لأن الاشتراكَ في القِدَم يوجب تماثلاً[3] .

وقد بيَّنَّا في **أوَّل الكتاب** : أن الاشتراكَ في القِدَمِ لا يوجبُ تماثلاً ، كما أن الاشتراكَ في صفة الحدوث لا يوجبُ تماثلاً ، وقد بيَّنتُ هـٰذه المسألة قبل هـٰذا[4] .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٦٨ـ٥١٨) .

(٢) عزاه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٨٠) إلىٰ بعض بغدادية المعتزلة ، وهو ظاهر كلام أبي علي الجبائي . انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٥/ ٢٣٣) .

(٣) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٩٥ـ١٩٦) .

(٤) انظر (١/ ٢٩٥) .

الوفي

ومنها : (الوفيُّ) ، وقد دلَّ على إثبات هذا الاسمِ لله عزَّ وجلَّ من القرآن قولُهُ : ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾ [البقرة : ٤٠] ؛ أي : أتمُّوا عهدي أتمَّ عهدَكم .

وقال تعالى : ﴿ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴾ [النجم : ٣٧] ؛ أي : أتمَّ سهامَ الإسلام[١] ، وصبرَ على ما امتُحِنَ به ؛ من ذبح ابنه ، وخِتانِهِ ، وإلقائِهِ في النار[٢] .

وفي الحديث : « إنَّكم وفَّيتُم سبعينَ أمَّةً أنتُم خيرُها »[٣] ؛ أي : تمَّتِ العِدَّةُ بكم سبعينَ أمَّةً[٤] .

وقال أبو الهيثم الرازيُّ : (يقال : وفَى الشيءُ ، ووفَى الكيلُ ؛ إذا تمَّ ، وأوفيتُهُ : أتممتُهُ ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ ﴾ [الأنعام : ١٥٢])[٥] .

---

(١) رواه الطبري في « تفسيره » (٢٢/ ٥٤٥) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وانظر « الدر المنثور » (٧/ ٦٦٠ـ٦٦١) .

(٢) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٥/ ٧٥) .

(٣) رواه الترمذي (٣٠٠١) ، والنسائي في « السنن الكبرى » (١١٣٦٧) ، وابن ماجه (٤٢٨٨) من حديث سيدنا معاوية بن حيدة القشيري رضي الله عنه .

(٤) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ٤٢٠) .

(٥) نقله الهروي في « الغريبين » (٦/ ٢٠٢١) .

ووفَىٰ ريشُ الطائر ؛ إذا بلغَ التمامَ ، ودرهمٌ وافٍ ، وكَيْلٌ وافٍ ، ووفَىٰ شَعَرُهُ ؛ إذا تمَّ[1] .

وفي الحديث : « فممرتُ بقومٍ تُقرَضُ شفاهُهم ، كلَّما قُرِضَتْ وَفَتْ »[2] .

* * *

---

(١) انظر « الغريبين » (٦/ ٢٠٢١) .

(٢) رواه أبو نعيم في « حلية الأولياء » (٢/ ٣٨٦) ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (٣/ ٢٧٠) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، وسيأتي تمام الحديث عن هـٰذا الاسم قريباً (٣/ ٤٣٧) .

المتوفي

ومنها : (المتوفِّي) بكسر الفاء ، وهو من أسمائه عزَّ وجلَّ ؛ دلَّ عليه من القرآن قولُهُ عزَّ وجلَّ لعيسىٰ عليه السلام : ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ ﴾ [آل عمران : ٥٥] (١).

وقد تكونُ الوفاةُ قبضاً دون الموتِ ، وقد تكونُ موتاً ؛ قال الله تعالىٰ : ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ﴾ [الزمر : ٤٢] .

وقال عزَّ وجلَّ : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ ﴾ [الأنعام : ٦٠] ؛ يعني : ينيمُكم (٢) .

والنومُ وفاةٌ ؛ قال ذو الرُّمَّةِ (٣) : [من الوافر]

صريعُ تنائفٍ ورفيقُ صرعَىٰ ... تُـوُفُّـوا قبـلَ آجـالِ الحِمـامِ

ويقال : توفَّيتُ حقِّي من فلان واستوفيتُهُ ، بمعنىً واحد (٤) ؛ قال الله

---

(١) فمن جعل الوفاة بمعنى الموت حمل الآية على التقديم والتأخير في قوله تعالىٰ : ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ ﴾ ، ومن جعلها بمعنى القبض فالآية علىٰ لفظها وترتيبها . انظر « معاني القرآن » للزجاج (١/ ٤٢٠) .

(٢) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٢/ ٢٥٧) .

(٣) انظر « ديوانه » (ص٢٦٥) ، والتنائف : جمع تنوفة ؛ وهي الأرض القفر ، والبيت في صفة سُراةٍ كحل النومُ أعينهم لطول السُّرَى . انظر « العين » (٨/ ١٢٧) .

(٤) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ٤١٩) ، و« الغريبين » (٦/ ٢٠٢٠) .

عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ ﴾ [المطففين : ٢] .

إلا أن الله عزَّ وجلَّ يقالُ له : (مُتوفٍّ) لورود هـٰذا الاسم في القرآن ، ولا يقالُ له : (مُستوفٍ) وإن كان في معناه ؛ لأنَّ الشرعَ لم يردْ بهـٰذا الاسم .

❁ ❁ ❁

تمام الكلام على اسمه تعالى (الوفي)

وأما تسميته بـ (الوفيِّ) : فقد ورد القرآنُ على معناه[1] ، وأطلقَتْهُ الأمَّةُ لفظاً ؛ فلذلك أطلقناه ، مع كونه مدحاً ؛ لأن الوفاءَ صفةُ مدحٍ ، كما أن الغدرَ صفةُ ذمٍّ .

ولذلك ضربت العربُ الأمثالَ في الوفاء بقولهم : (أوفى من السَّمَوْءَلِ) ؛ يعنون : السَّمَوْءَلَ بن عادياءَ اليهوديَّ ، الذي استودعَهُ امرؤ القيس الشاعرُ درعَهُ وسلاحَهُ حين أراد الخروج إلى قيصرَ ، فلمَّا مات امرؤ القيس طلب منه بعضُ ملوك الشام ودائعَ امرئ القيس[2] ، وظفر بابنٍ له ، فخيَّرَهُ بين تسليم تلك الوديعة إليه ، وبين أن يَقتُلَ ابنه ، فقال : اقتلْ أسيرَكَ ، إني لا أخونُ أمانةَ جاري ، فذبحَ ابنَهُ ، وصبرَ السموءلُ حتى دخل أيامُ الموسم ، فأحضر الموسمَ وديعةَ امرئ القيس ، فسلَّمها إلى ورثته[3] ، وقال في ذلك[4] : [من الوافر]

وَفَيْتُ بأدرعِ الكنديِّ إنِّي ... إذا ما خانَ [أقوامٌ] وَفَيْتُ

---

(١) انظر (٣/ ٤٣٣) .

(٢) أراد ببعض ملوك الشام : الحارث بن أبي شمر الغساني ، وكان قد بعث للسموءل رجلاً من أهل بيته يقال له : الحارث بن مالك . انظر « الشعر والشعراء » لابن قتيبة (١/ ١٢٠).

(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤٥) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٧٤) .

(٤) انظر « ديوانه » (ص٩٩) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أقواماً) .

وقــالــوا إنَّــهُ كنــزٌ رَغيــبٌ ولا واللهِ أغــدِرُ مــا مَشْيــتُ

وقال الأعشىٰ في ذلك[1] : [من البسيط]

كنْ كالسَّمَوْءلِ إذْ طافَ الهُمامُ بهِ في جَحْفلٍ كسوادِ الليلِ جرَّارِ
خيَّرَهُ خُطَّتَيْ خَسْفٍ فقالَ لـهُ مهما تَقُلْـهُ فـإنِّي سامعٌ حـارِ
فشـكَّ غيـرَ قليـلٍ ثـمَّ قـالَ لـهُ اذبحْ هَدِيَّكَ إنِّي مانعٌ جارِي

هَدِيَّكَ : يعني ابنه ، شبهه بالهَدِيِّ[2] ، والجار : يعني الدرع[3] ، ويُروى : اذبحْ أسيرَكَ .

وقالوا أيضاً : (أوفىٰ من أبي حَنْبلٍ) ؛ وهو الطائيُّ الذي نزلَ به امرؤ القيس ، فأشاروا عليه بالغدر به ، فلم يفعل ، ووفىٰ له ، ثم قام إلىٰ جَذَعةٍ من الغنمِ فاحتلبها وشرب لبنَها ، ثمَّ مسحَ جبهتَهُ وحجلَ وقال[4] : [من الوافر]

لقـد آليـتُ أغـدِرُ فـي جـدَاعٍ وإنْ مُنِّيـتُ أُمَّـاتِ الـرِّبـاعِ
لأنَّ الغـدرَ فـي الأقـوامِ عـارٌ وأنَّ الحُـرَّ يَجـزَأُ بـالكُـراعِ

وقالوا أيضاً : (أوفىٰ من الحارثِ بن ظالمٍ) ؛ المضريِّ المريِّ ، وهو الذي مرَّ عياضُ ابن ديهثَ برعاته وهم يَسْتَقُون[5] ، فاستقىٰ لإبله ، فقَصُرَ

(١) انظر « ديوانه » (ص١٧٩ ـ ١٨١) ، وفيه : (سار) بدل (طاف) ، و(إذ سامه) بدل (خيره) .
(٢) انظر (٣/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠) .
(٣) يعني : التي كانت قد رُهنَتْ عنده .
(٤) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٢٩ ، ٣٥٦) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٧٧) . والجَداع : السنة الشديدة ، والرِّباع : أولاد الإبل التي نُتِجَتْ في الربيع .
(٥) ديهث : علمٌ على امرأة من بني مُرَّة . انظر « الأغاني » (١١/ ١١٠) .

رشاؤُهُ ، فاستعارَ صلةً من أرشيةِ الحارثِ بن ظالم ووصلَ بها رشاءَهُ ، فأروىٰ إبلَهُ ، فأغارَ الخيلُ عليها ؛ بعضُ حَشَمِ النعمان ، فصاح عياضٌ : يا جاراهْ يا جاراهْ ، فقال له الحارثُ : متىٰ كنتَ جاري ؟ قال : أصبتُ من رشائك صلةً لرشائي ، فسقَيْتُ إبلي ، وقد سِيقَتْ وذلك الماءُ في بطونها ، فقال : جِوارٌ وربِّ الكعبة ، فامتدَّ إلى النعمان وقال : رُدَّ علىٰ جاري إبلَهُ ، فهمَّ بقتله ، ثمَّ تفكَّرَ فيه وفي وفائه ، فردَّ الإبلَ عليه[1] .

وقالوا أيضاً : (أوفىٰ من الحارثِ بن عُبَادٍ) ؛ وهو الرِّبعيُّ الذي ظَفِرَ بعديٍّ بن ربيعةَ أسيراً يوم قِضَّةَ ولم يعرفه[2] ، فقال له : دُلَّني علىٰ عدي بن ربيعةَ ، قال : نعم ؛ علىٰ أن تخلِّيَ سبيلي ، قال : لك ذلك عليَّ ، قال : فإني عديُّ بن ربيعةَ ، فخلَّاهُ وهو يقول[3] : [من الخفيف]

لَهْفَ نفسي علىٰ عديٍّ وقدْ أسـ ـقبَ للموتِ واحتوتْهُ اليدانِ

وقالوا أيضاً : (أوفىٰ من عَوْف بن مُحلِّم) ، وهو الذي حمىٰ مروانَ القَرَظِ بنَ زنباع ـ الذي أسرَهُ بعضُ بني بكر بن وائل ـ وهو لا يعرفُهُ[4] ، فأتىٰ

---

(١) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤٦ ، ٣٦٦ـ٣٦٧) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٧٦) .
(٢) يوم قِضَّة : من الأيام التي كانت بين بكر وتغلب ، وهو يوم التحالق أيضاً ، وكانت قِضَّةُ أرضاً منخفضة وقعت فيها تلك الوقعة ، وعدي بن ربيعة هو المهلهل أخو كليب ، أو أخٌ للمهلهل .
(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ١٣٣) ، (٢/ ٣٢٩) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٧٨) ، وقوله : (أسقب) كتب فوق القاف منها في (أ) : (عين) ، وهي رواية للبيت : (أشعب) كما في « أمثال العرب » للضبي (ص٩٠) ، وأسقب : قَرُبَ . انظر « تهذيب اللغة » (٨/ ٢٩٦) .
(٤) انظر الحديث عن مروان القرظ (٢/ ٤٢٠) .

به أَمَّهُ ، فقالت : إنك لتختالُ بأسيرك هـٰذا حتىٰ كأنك جئت بمروانِ القَرَظِ ، فقال لها مروانُ : وما ترتجينَ من مروانَ ؟ قالت : فداؤه مئةُ بعير ، قال : لكِ ذلك عندي ، علىٰ أن تؤدِّيني إلىٰ خُمَاعةَ بنت عوف بن محلم ، قالت : ومن لي بالمئة ؟ فأخذ عُوداً من الأرض وقال : هـٰذا لك بها ، فمضت به إلىٰ خُمَاعةَ بنت عوف .

ثم إنَّ عمرو بن هند طلبَ [مروان] بن عوف[1] ، وكان واجداً عليه ، وقال : إني قد آليتُ ألا أعفوَ عنه أو يضعَ كفَّهُ في كفِّي ، فقال له عوفٌ : لك ذلك علىٰ أن يكونَ كفِّي بين كفَّيكُما ، ثم أدخلَهُ عليه علىٰ هـٰذا الشرط ، فعفا عنه عمرُو بن هند وقال : لا حُرَّ بوادي عوف ، فأرسلها مثلاً ؛ أي : لا سيِّدَ يناديه ، ولهـٰذا ضُرِبَ المثلُ [به] وبابنته في الوفاء فقالوا : (أوفىٰ من عوف) ، و(أوفىٰ من خُمَاعةَ بنت عوف)[2] .

وقالوا أيضاً : (أوفىٰ من فُكَيْهَةَ) ؛ وهي فُكَيْهَةُ بنت قتادة ؛ خالةُ طَرَفةَ ، ومن وفائها : أنَّ سُلَيكَ ابن سُلَكَةَ السعديَّ غزا قومَها ، فكَمَنوا له ، وأحاطوا به ، فولجَ خيمةَ فُكَيهةَ ، فاستجارَها ، فأدخلتْهُ تحت ثيابها ، فانتزعوا خمارَها ليخرجوه من ثيابها ، فبادرت إخوتَها وولدَها ، فجاء عشَرةٌ ، فمنعتْهُ بهم عنهم[3] .

وقالوا أيضاً : (أوفىٰ من أمِّ جميل) ؛ وهي دَوْسيَّةٌ من رَهْط

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (غزوان) .
(٢) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٢٩ ، ٣٤٦) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٧٥) .
(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤٧) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٧٨) ، وفي (أ) : (فجاؤوا عشيرة) .

أبي هريرةَ ، أجارت ضرارَ بن الخطاب [من] قومها حين أرادوا قتلَهُ[1] ، فلمَّا جلس عمرُ رضي الله عنه للخلافة أتته تظنُّهُ أخا ضرار ، فقال لها عمرُ : لست بأخيه ، وقد عرفتُ منَّتَكِ عليه ، فأعطاها على أنَّها ابنةُ سبيل[2] .

❁ ❁ ❁

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عن) .
(٢) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤٧) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٧٧) .

ثم إنك إن قرأت طرفاً من وفائه صلى الله عليه وسلم وعفوه وحسن قضائه ؛ كخبره مع سفَّانة بنت حاتم الطائية ، والشيماء بنت الحارث السعدية . . ذابت أمام عينيك أخبارُ هـٰذه الأمثال ، وأنشدت بيت سيدنا أنس بن زنيم رضي الله عنه : (من الطويل)

فما حملت من ناقةٍ فوق رحلِها أبـرَّ وأوفـىٰ ذمَّـةً مـن محمـدِ

المسمع

ومنها : (المُسْمِعُ) ، ولا مُسمِعَ غيرُ الله عزَّ وجلَّ ؛ دلَّ علىٰ ثبوت هـٰذا الاسم له آيتان :

إحداهما : قولُهُ : [﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ﴾] [الأنفال : ٢٣](١) ، فأخبر أنه هو المُسْمِعُ لمن سمعَ ، وأنَّ من لم يَسمعْ فإنَّما لم يَسمعْ لأنه لم يُسْمِعْهُ .

والثانيةُ : أنه لمَّا نفىٰ عن رسوله إسماعَ الصمِّ دلَّ علىٰ أنه هو القادرُ علىٰ إسماعهم(٢) .

وفي إثبات تسميةِ الإلـٰه سبحانه مُسْمِعاً دليلٌ علىٰ إبطال قولِ [من قال من] القدريَّة : إن الإنسانَ إذا خاطب غيرَهُ فسمع المخاطَبُ خطابَهُ . . كان المُخاطِب مُسْمِعاً للمخاطَب على الحقيقة ، وزعم أن رفعَ الصمم من فعلِ الله عزَّ وجلَّ ، غيرَ أن [الإسماع] من فعلِ فاعلِ الصوت الذي له الصوتُ(٣) .

وفيه دليلٌ علىٰ إبطال قول من زعم من القدرية : أن الله عزَّ وجلَّ لم يخلق سمعاً ولا بصراً ولا شيئاً من الأعراض ، وأنه ليس بمُسْمِعٍ لغيره على

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ولو شاء الله لأسمعهم) .

(٢) قال سبحانه وتعالىٰ : ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْاْ مُدْبِرِينَ ﴾ [النمل : ٨٠]

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الاسما) .

الحقيقة ، كما ذهب إليه مَعْمَرٌ[1] .

وعلىٰ إبطال قولِ من زعم منهم : أن بعضَ السمع وبعضَ الإدراكات من فعلِ من فعلَ أسبابَها من البشر ، كما ذهب إليه بشرُ بن المُعتَمِر[2] ، فأثبت بجهله مُسْمِعاً غيرَ الله .

وعلىٰ إبطال قولِ ثُمامةَ القدريِّ في دعواه : أن السمعَ من الأفعال المتولِّدةِ التي لا فاعلَ لها عنده[3] ، وعلىٰ هٰذا القولِ لا يكونُ الله عزَّ وجلَّ مُسْمِعاً لأحد .

وقلنا نحن : هو المُسمِعُ لا مُسمِعَ غيرُهُ .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٥) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠١ـ٤٠٢) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٧) .

الرائي والمرئي

ومنها : (الرائي) و(المَرئيُّ) ، وقد دلَّ عليهما وصفُ الله عزَّ وجلَّ به نفسَهُ بأنه البصيرُ ؛ لأن البصيرَ هو الرائي[1] .

وذلك يقتضي : أن يكونَ رائياً لنفسه ؛ لاستحالة أن يرىٰ غيرَهُ من لا يرىٰ نفسَهُ ، وصحَّ بهـٰذا كونُهُ رائياً ، خلافَ قول البغداديينَ من المعتزلة[2] .

وصحَّ كونُهُ مرئيّاً لنفسه ، خلافَ قول البصريينَ منهم في دعواهم : أنه يرىٰ غيرَهُ ، ولا يرىٰ نفسَهُ[3] .

وإذا صحَّ كونُهُ مَرئيّاً لنفسه صحَّ كونُهُ مَرئيّاً لغيره[4] ؛ لأن المَرئيَّ لا يختصُّ جوازُ رؤيته ببعض الرائينَ دون بعض .



---

(١) قد يقال : منع المصنف (٣/ ٤٣٦) من تسميته تعالىٰ بـ (المستوفي) مع أنه قرَّر أنه بمعنى (المتوفِّي) ، وأجاز إطلاق اسم (الرائي) لأنه بمعنى اسمه (البصير) ، فما هو وجهُ الفرق بين الصورتين والتعليلُ واحدٌ ؟
والجواب والله أعلم : أنه لا نصَّ في كتابه سبحانه يشهد لتسميته عزَّ وجلَّ بـ(المستوفي) ، بخلاف (الرائي) ؛ فقد قال جلَّ من قائل : ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه : ٤٦] ، وقال : ﴿ أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾ [العلق : ١٤] .

(٢) انظر (٣/ ٩٠ـ ٩١) .

(٣) انظر (٣/ ٩٠ـ ٩١) .

(٤) حجة علىٰ معتزلة البصرة ، فكما أنه تعالىٰ يَرى العالم من غير مقابلة وبُعدٍ وشعاع وغيرها من الشروط التي اشترطوها . . فكذلك يُرىٰ سبحانه من غير هـٰذه الشروط .

المعبود والمحمود والمشكور والمذكور

ومنها : كونُهُ (معبوداً)، و(محموداً)، و(مشكوراً)، و(مذكوراً)(١) .

دلَّ علىٰ إثبات هـٰذه الأسماء له : أمرُهُ عبادَهُ بأن يعبدوه ويحمَدوه ويشكروه ويذكروه(٢) .

❁ ❁ ❁

(١) لم يرد المصنف بيان الأحوال ، وإنما أراد إثبات الأسماء المشتقة له سبحانه من هـٰذه الأحوال أو الاعتبارات ، وكذا يقال فيما سيأتي .

(٢) قال سبحانه وتعالىٰ : ﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه : ١٤] ، وقال : ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات : ٥٦] .

وقال جل جلاله : ﴿ فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ فَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المؤمنون : ٢٨] ، وقال : ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي لَمۡ يَتَّخِذۡ وَلَدٗا﴾ [الإسراء : ١١١] .

وقال تعالىٰ : ﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِلَّهِۚ﴾ [لقمان : ١٢] ، وقال : ﴿ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ إِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [لقمان : ١٤] .

وقال سبحانه : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا ﴾ [الأحزاب : ٤١] ، وقال : ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾ [البقرة : ١٥٢] .

الذاكر

ومنها : كونه (ذاكراً) .

دلَّ عليه قولُهُ : ﴿ فَاذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾ [البقرة : ١٥٢] (١) .



---

(١) وذكره تعالىٰ لعباده يرجع إلىٰ صفة الكلام ، أو إلىٰ صفة القدرة إن كان علىٰ وجه الإنعام .

وروى البخاري (٧٤٠٥) ، ومسلم (٢٦٧٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « يقول الله عز وجل : أنا عند ظن عبدي بي ، وأنا معه حين يذكرني ؛ إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وإن ذكرني في ملأٍ ذكرته في ملأٍ هم خيرٌ منهم. . . » الحديث .

وروىٰ أبو نعيم في « الحلية » (٢/ ٣٢٤) عن ثابت البناني ، عن رجلٍ من العُبَّاد قال يوماً لإخوانه : إني أعلم حين يذكرني ربي ، قال : ففزعوا من ذلك ، فقالوا : تعلم حين يذكرك ربُّك ؟! قال : نعم ، قالوا : ومتىٰ ؟ قال : إذا ذكرته ذكرني ، قال : وإني لأعلم حين يستجيب لي ربي ، قال : فعجبوا من قوله ، قالوا : تعلم حين يستجيب لك ربك عز وجل ؟! قال : نعم ، قالوا : وكيف تعلم ذلك ؟ قال : إذا وَجَلَ قلبي ، واقشعرَّ جلدي ، وفاضت عيناي ، وفُتِحَ لي في الدعاء. . فثَمَّ أعلم أن قد استجيب لي ، قال : فسكتوا .

شيء

ومنها : كونه (شيئاً)(١) .

دلَّ عليه قولُهُ : ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ ٱللَّهُ ﴾ [الأنعام : ١٩] .

❁ ❁ ❁

(١) وهو من أسماء البيان والدلالة عليه سبحانه ، لا من أسماء التضرُّع والتعبُّد ، نبَّهَ علىٰ ذلك العلامة ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٢٦٠) .

واختلفوا في هـٰذا الاسم : أهو مشتقٌّ ، أم غير مشتقٍّ ، وأنه تارة يقع مشتقاً وتارة يقع علماً ؟ قال ابن العربي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٢٦٢) : (والأشبه عندي : أنه مشتقٌّ) ، واختار أن (شيئاً) مصدرٌ يُسمَّىٰ به الموجود ، وأن إطلاقه على الله تعالىٰ في الأصل علىٰ سبيل المجاز لا الحقيقة ، ونقل عن الإمام الغزالي دون تصريح باسمه فقال : (ولقد قال لي أعظم العلماء رتبة وأقواهم عارضة : إن أحداً من البشر لا يستطيع أن يعبِّرَ عن الله إلا مجازاً) .

ويشهد لهـٰذا الاسم من صحيح السنة : ما رواه البخاري (٣١٩١) من حديث سيدنا عمران بن حصين رضي الله عنهما مرفوعاً : « كان اللهُ ولم يكن شيءٌ غيرُهُ » .

ومنع جهمٌ وأصحابه من إطلاق لفظ (الشيء) عليه سبحانه ، وانظر استقصاء الردِّ عليهم في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٢٦٤) ، و« مفاتيح الغيب » (١/ ١٢٣) .

الموجود

ومنها : كونه (موجوداً) ؛ دلَّ عليه قولُهُ : ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ﴾ [النور : ٣٩] [1] .

ووجودُهُ وإن كان معلوماً بالعقل فإنَّ إطلاقَ هـٰذا الاسم عليه : من طريق الشرعِ ودَلالةِ الكتابِ عليه .

ونحوُ هـٰذا كثيرٌ ممَّا دلَّ عليه القرآنُ من معاني أسمائه المفردةِ التي دلَّ عليها وعلىٰ معانيها القرآنُ[2] .



---

(١) قال العلامة ابن العربي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٢٧٧) عن هـٰذا الاستدلال بهـٰذه الآية : (وهـٰذا إذنٌ صريح ونصٌّ صحيح في إطلاق اللفظ ، وهو من قبيل المعبود والمستعان) .

وبهـٰذا تعلم : أن لفظ (موجود) في حقِّهِ تعالىٰ هو اسم مفعول ، واسمُ الفاعل الواجدُ هو صفةُ العبد ، كما أنه تعالىٰ واجدٌ كما مرَّ (٣/ ٢٥٠) ؛ يقال : وجدتُ الشيء أجِدُهُ ، فهو موجودي ؛ بمعنىٰ : علمته فهو معلومي .

ويجوز أن يطلق علىٰ أنه صفةٌ مشبهة ؛ فهو سبحانه ذو الوجود والثبوت على التحقيق ، بخلاف المعدوم والجائز .

وقد اشتبه علىٰ بعضهم قولُ العرب : أوجد الله الشيء فهو موجود ؛ ووجه الاشتباه : أن قياس اسم المفعول أن يكون (مُوجَداً) ، وإنما قولهم هـٰذا هو من النوادر ؛ كقولك : أجنَّهُ الله فهو مجنون ، ويسميه أئمة العربية : (باب أفعلته فهو مفعول) ، وليس اسمه تعالى (الموجود) من هـٰذا الباب . انظر « تاج العروس » (و ج د) .

(٢) من ذلك : نفسٌ ، وعينٌ ، وذاتٌ ، وثابتٌ ، وكائنٌ ، والقائم ، والمُفْضِل ، والصانع .

الأسماء المضافة التي دل عليها القرآن

وأما الذي دلَّ عليه القرآنُ من أسمائه المضافةِ . . فكثيرٌ :

شديد العقاب

منها : (شديدُ العقابِ)(١) .

● ● ●

---

(١) ورد هٰذا الاسم علىٰ صورة هٰذه الإضافة في أربع عشرة آية ؛ منها قوله سبحانه : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [البقرة : ١٩٦] ، ومن الكثير الذي أشار إليه المصنف مما يناسب هٰذا الاسم : شديد العذاب ، وشديد المحال ، وشديد البطش ، وشديد القوىٰ علىٰ قولٍ .

ويرجع معنىٰ هٰذا الاسم : إلىٰ صفة القدرة ، وهو من الأسماء التي يخوِّف الله بها عباده ، ويسوِّي بها قلبَ المؤمن الذي يغالبه الرجاء مع الفتور في العمل ، ويشفي بها صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم .

قابل التوب

ومنها : (قابلُ التوبِ)(١) .

دلَّ عليهما قولهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ﴾ [غافر : ٣] ، ولا يُدعىٰ (شديدَ العقاب) على الانفراد حتىٰ يُقرَنَ بـ (قابل التوب) و(غافر الذنب)(٢) .



(١) ويدلُّ عليه : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ﴾ [الشورىٰ : ٢٥] .

(٢) وروى ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم عن ثابت البناني قال : كنت مع مصعب بن الزبير في سواد الكوفة ، فدخلت حائطاً أصلي ركعتين ، فافتتحت (حمَ المؤمن) حتىٰ بلغت : ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ [غافر : ٣] ، فإذا خلفي رجلٌ علىٰ بغلة شهباء عليه مقطنات يمنية ، فقال : إذا قلت : ﴿ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ ﴾ فقل : يا قابل التوب ؛ اقبل توبتي ، وإذا قلت : ﴿ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ﴾ فقل : يا شديد العقاب ؛ لا تعاقبني ، وإذا قلت : ﴿ ذِي ٱلطَّوۡلِۖ ﴾ فقل : يا ذا الطول ؛ طل علي بخير .

قال : فقلتها ، ثم التفتُّ فلم أرَ أحداً ، فخرجت إلى الباب ، فقلت : مرَّ بكم رجل عليه مقطنات يمنية ؟ قالوا : ما رأينا أحداً ، كانوا يقولون : إنه إلياس عليه السلام . انظر « الدر المنثور » (٧/ ٢٧٢) .

رفيع الدرجات

ومنها : (رفيعُ الدرجاتِ) ، وذلك منصوصٌ عليه في القرآن[1] ، وتفسيرُهُ فيما يليه ؛ وهو قولُهُ : ﴿ ذُو ٱلْعَرْشِ ﴾ [غافر : ١٥] ؛ لأن العرشَ هو الدرجاتُ الرفيعةُ ؛ إذ لا جسمَ أعلىٰ من العرش .

وليس معنىٰ (رفيعُ الدرجات) : كونَهُ علىٰ درجاتٍ مُرتفِعة ؛ لأنه يستحيل كونُهُ في مكان ، ولـٰكن معناه : أنه رفيعُ العرشِ ؛ أي : أن العرشَ الرفيعَ له[2] ، وهو خالقُهُ ومالكُهُ ، فهو بأن يكونَ مالكاً خالقاً لما دونه أولىٰ[3] .

❁ ❁ ❁

(١) يعني : قوله تعالىٰ : ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴾ [غافر : ١٥] .

(٢) في (ب ، ج) : (أي : ذو العرش الرفيع له) .

(٣) هـٰذه العبارة تعليل لما قد يُسأل عنه : فما وجهُ تمجيده سبحانه بملكه وخلقه للعرش والعرشُ كغيره من المخلوقات في الخلق والملك ؟

ذو العرش وذو الطول

ومنها : (ذو العرشِ) و(ذو الطَّولِ) ، وليس هـٰذان في السنَّةِ ، ولـٰكنهما في القرآن منصوصٌ عليهما[1] ، كما قال : ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٢٧] [2] .

وذهب بعضُهم : إلىٰ أنه الاسمُ الأعظمُ ، وقال صلى الله عليه وسلم : « أَلِظُّوا بـ (يا ذا الجَلالِ والإكرامِ) » ، وقد بيَّنَّاه قبل هـٰذا[3] ، والله أعلم .

وأما (ذو الطَّول) فمعناه : ذو الفضلِ والبَسْطةِ والمقدرةِ ؛ يقال : طالَ عليهم يطولُ طَولاً ؛ إذا أفضل[4] .

وقيل : من قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ذِى ٱلطَّوْلِ﴾ [غافر : ٣] ؛ أي : ذي الغنىٰ[5] .

وفي الحديث : (أنَّ الحيَّينِ من الأوس والخزرج كانا يتطاولانِ علىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم)[6] ؛ أي : أن كلَّ واحد منهما يُطاوِلُ الآخرَ

---

(١) قال سبحانه وتعالىٰ : ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ [غافر : ١٥] ، وقال : ﴿ذِى ٱلطَّوْلِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [غافر : ٣] .

(٢) يعني : مع ورود هـٰذا الاسم في السنة كما تقدم (١/ ٤٤٧) .

(٣) انظر (٢/ ٢١٤) .

(٤) انظر « الغريبين » (٤/ ١١٨٨) ، أورد هـٰذا التفسير لقوله تعالىٰ : ﴿أُوْلُواْ ٱلطَّوْلِ مِنْهُمْ﴾ [التوبة : ٨٦] .

(٥) انظر « الغريبين » (٤/ ١١٨٨) .

(٦) أورده الهروي في « الغريبين » (٤/ ١١٨٨) في مادة (طول) ، والخبر رواه عبد الرزاق في « المصنف » (٩٧٤٧) من حديث عبد الرحمـٰن بن كعب بن مالك ، ولفظه عنده :=

في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أعدائه ، وليس معناه المطاولةَ عليه بالكلام[1] .

وفي الحديث : « تطاولَ عليهم الربُّ بفضلِهِ »[2] ؛ أي : تفضَّلَ وأفضلَ .

فإذا صحَّ هذا : فإن أخذنا (الطَّولَ) من الغنى والمقدرة . . فـ (ذو الطَّول) من أسماء الله الأزليّة ؛ لأنه لم يزل غنيّاً قادراً .

وإن أخذناه من الإفضال والإنعام على العباد . . فهو من أوصافه المشتقَّة من أفعاله ، وليس من أوصافه الأزليّة .



= (إن مما صنع الله لنبيه أن هذين الحيَّين من الأنصار الأوس والخزرج . . كانا يتصاولان في الإسلام كتصاول الفَحْلين) ، وكذا أورده ابن قتيبة في « غريب الحديث » (٢/ ٨٣) ، وقد قال الأزهري في « تهذيب اللغة » (١٤/ ١٥) : (التطوُّل عند العرب محمود ، يوضع موضع المحاسن ، ويمتدح منه فيقال : فلان يتطوَّل ولا يتطاول ، والتطاول مذموم وكذلك الاستطالة يوضعان موضع التكبُّر) .

(١) انظر « الغريبين » (٤/ ١١٨٨) .

(٢) أورده الهروي في « الغريبين » (٤/ ١١٨٩) ، ورواه بنحوه الحاكم في « المستدرك » (٤/ ٢٥١) من حديث سيدنا أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه .

مولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل

ومنها : (مُولجُ الليلِ في النهار) ، و(مُولجُ النهار في الليل) .

ودلَّ علىٰ إطلاق هـٰذا الاسم قولُهُ : ﴿ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ ﴾ [الحج : ٦١] ، فإيلاجُ الليل في النهار في الصيف ؛ لأن النهارَ فيه أطولُ ، وإيلاجُ النهار في الليل في الشتاء ؛ لأنَّ الليلَ فيه أطول من النهار(١) .

و(المُولجُ) علىٰ هـٰذا : من أوصافه الفعليَّة ، دون أسمائه الأزليَّة .

ومعنى الإيلاج : الإدخالُ ؛ ومنه قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا ﴾ [سبأ : ٢] من نبات(٢) .

وفي حديث عبد الله : (إيَّاك والمُناخَ علىٰ ظهر الطريق ؛ فإنَّها منزلةُ الوالجةِ)(٣) ؛ يعني : السباعَ والحيَّاتِ ، وإنما سُمِّيت والجةً لولوجها بالنهار واستتارها في الأولاج(٤) .

---

(١) وعبارة الزجاج في « معاني القرآن » (٤/ ٢٠٠) : (يدخل الليل في النهار . . .) ، وفي « الصحاح » (و ل ج) : (يزيد من هـٰذا في ذاك ، ومن ذا في هـٰذا) .

(٢) انظر « الغريبين » (٦/ ٢٠٣٢) .

(٣) أورده ابن قتيبة في « غريب الحديث » (٢/ ٢٢٤) عن سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه .

(٤) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٢٢٤) ، و« الغريبين » (٦/ ٢٠٣٢) ، والأولاج : جمع وَلَجٍ ، وسيأتي بيانه .

والوَلَجُ بفتح اللام : ما وَلَجْتَ فيه ؛ من كهف أو شِعْب أو بيت[1] .

وقولهُ تعالىٰ : ﴿ وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً ﴾ [التوبة : ١٦] ؛ أي : دخيلةً وبِطانةً ؛ يقالُ منها : هو وليجتي في هٰذا الأمر ؛ أي : بِطانتي وخاصَّتي[2] ، والأصلُ فيها : من (وَلَجَ يَلِجُ) ؛ إذا دخل ، كما بيَّنَّاهُ .

❁ ❁ ❁

(١) انظر « غريب الحديث » لابن قتيبة (٢/ ٢٢٥) ، و« الغريبين » (٦/ ٢٠٣٢) .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (١١/ ١٣١) ، قال أبو عبيدة في « مجاز القرآن » (١/ ٢٥٤) : (وليجة : كلُّ شيء أدخلته في شيء ليس منه فهو وليجة ، والرجلُ يكون في القوم وليس منهم فهو وليجة فيهم) .

مخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي

ومنها : (مُخرِجُ الحيِّ من الميِّت) ، و(مُخرِجُ الميِّت من الحيِّ) ؛ لأن المرأةَ الحيّةَ قد يخرج منها ولدٌ ميّتٌ ، والمرأةَ الحاملَ تموت في الطَّلْقِ ، فيخرجُ منها بعد موتها ولدٌ حيٌّ .

وقد دلَّ علىٰ إثبات هـٰذا الاسم له قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾ [يونس : ٣١] .

وقد قال أيضاً : ﴿ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾ [الأنعام : ٩٥] .

وقيل : أراد به : أنه يُخرِجُ المؤمنَ من الكافر ، والكافرَ من المؤمن(١) .

وعلىٰ كلِّ واحد من الوجهينِ : يكونُ هـٰذا من أوصافه الفعليّة ، دون أسمائه الأزليّة .

❁ ❁ ❁

---

(١) رواه الطبري في « تفسيره » (٦/ ٣٠٧) عن الحسن البصري .

مجيب الدعوات

ومنها : (مجيبُ الدعواتِ) .

دلَّ عليه قولُهُ : ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة : ١٨٦] (١) .

ونحو هٰذا كثيرٌ ممَّا يَدلُّ عليه القرآنُ(٢) .

❁ ❁ ❁

---

(١) وقوله تعالىٰ : ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ﴾ [النمل : ٦٢] .

(٢) أراد : من الأسماء المضافة التي دلَّ عليها القرآن ، ومنها : متمُّ نوره ، وخير الماكرين ، وخير المنزلين ، وذو المعارج ، وذو الفضل ، وذو انتقام ، وذو الرحمة ، وذو القوة ، وعالم الغيب والشهادة ، وقد يقال : جاء من هٰذه الأربعة : المنتقم والرحيم والقوي والعليم ، وسريع الحساب ، ومولى النبي صلى الله عليه وسلم ، وربُّ النبي صلى الله عليه وسلم ، وغيرها الكثير لمن تأمَّل ، وقد يقال : إن أكثر هٰذه المذكورات هي صفاتٌ وليست بأسماء .

الأسماء المفردة والمضافة التي دل عليها الإجماع

وأما ما دلَّ عليه الإجماعُ من أسماء الله المفردَةِ والمضافة فكثيرةٌ :

القديم

منها : (القديمُ) ، وقد ذكرنا معناه[1] .



---

(١) انظر (٣/ ٤٢٧) .

قد يقال : كيف يُدَّعىٰ عليه الإجماع وقد درج الصحابة الكرام رضوان الله تعالىٰ عليهم ولم يذكروه ؟

والجواب : ما حكاه العلامة ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٤٨٠) إذ قال : (لمَّا حدثت الأهواء ، ودخل في الشريعة كلامُ الفلاسفة والأطباء . . استعملوا هٰذه اللفظة ، فلمَّا لَحَظَها علماؤنا لم يمكن ردُّها وقد شاعت ، ورأوا لها وجهاً سائغاً ، فاستعملوه ، ورتَّبوا له فصولاً ، وبَنَوا عليه فروعاً ، وقالوا : إن القديم « فعيل » من « قَدُمَ » ؛ وهو عبارة عن مبالغة التقدُّم في الوجود) .

وقد نبَّهَ علىٰ أن لفظ (القديم) حقيقة في حقِّهِ تعالىٰ ، وفي حقِّ ما مرَّ عليه نحو سنة مثلاً ؛ إذ قالت العرب : بناء قديم ، وعرجون قديم ، وأصل الوضع يكون على الحقيقة .

المقسط

ومنها : (المُقسِطُ)[1] ، وهو العادلُ ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات : ٩] .

ويجوزُ أن يكونَ هـٰذا الاسمُ مما دلَّ عليه القرآنُ ؛ وهو قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ [آل عمران : ١٨] ؛ أي : بالعدل[2] .

والإقساطُ والقِسطُ : العَدلُ ، والفعلُ منه : أقسطَ يُقسِطُ[3] .

وأما قَسَطَ بغير ألف : فهو إذا جارَ ؛ ومنه قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَأَمَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴾ [الجن : ١٥] [4].

وقولُهُ : ﴿ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾ [الممتحنة : ٨] ؛ أي : تعدلوا فيما بينكم وبينهم[5] .

---

(١) وهو من الأسماء الواردة في السنة ، وقد أفرد الإمام الكلام عليه في الأسماء المفتتحة بحرم الميم (٣/ ١٦٢) ، ولا يقال : إنه إنما ذكره هنا لملحظ الإجماع ؛ إذ عامة ما تقدم من أسمائه سبحانه هو مما وقع عليه الإجماع ، كما أنه مما دلَّ عليه القرآن كما سيذكر ، وأحسبُ أن الإمام المصنف غاب عنه أنه كان قد عرَّف بهـٰذا الاسم أحسن تعريف ، ولا سيما أن كلامه الآتي عامَّتُهُ قد تقدمت .

(٢) قاله مجاهد وغيره كما رواه الطبري في « تفسيره » (٦/ ٢٧٣) ، ولعله لم يجزم بكونه مما يستدلُّ عليه بالقرآن ؛ لاحتمال أن يكون من الأسماء المضافة ؛ كذي القسط ، أو الشبيهة بالمضافة ؛ كالقائم بالقسط .

(٣) انظر (٣/ ١٦٢) .

(٤) انظر (٣/ ١٦٥) .

(٥) انظر (٣/ ١٦٢) .

وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة : ٢٨٢] ؛ أي : أعدلُ[١] .

وقولُهُ : ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء : ٣] ؛ قال مجاهد : معناه : إن خفتم ألا تعدلوا في اليتامىٰ فتلُوا أموالَهم . . فتحرَّجوا أيضاً من الزنا ، فانكحوا ما طاب لكم ؛ أي : ما حلَّ[٢] .

وقيل : معناه : إن خفتم الجورَ في اليتامىٰ فخافوا أيضاً الجورَ في استكثار النساء ، فلا تنكِحوا أكثرَ من أربع[٣] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء : ٤٧] ؛ أي : ذواتِ القِسط ؛ وهو العدلُ[٤] .

وفي الحديث : « إنَّ اللهَ لا ينامُ ، ولا ينبغي لهُ أنْ ينامَ ، ولـٰكنَّهُ يخفضُ القِسطَ ويرفعُهُ »[٥] ؛ قال القُتَيْبيُّ : (أراد بالقسط : ميزانَ العدل)[٦] ؛ أي : يخفضُهُ بعمل من حبط عملُهُ ، ويرفعُهُ بعمل من زكا عملُهُ .

وقيل : يخفضُهُ بما ينزل عليهم من الرزق ، ويرفعُهُ بما يَصعَدُ به المَلَكُ من أعمال العباد[٧] .

---

(١) قاله السدي كما رواه الطبري في « تفسيره » (٦/ ٧٧) .

(٢) انظر (٣/ ١٦٣) .

(٣) وعبارة الإمام المصنف فيما تقدم (٣/ ١٦٣) : (وقال غيره : معناه : إن خفتم ألا تعدلوا في اليتامىٰ فكذلك ينبغي أن تخافوا ألا تعدلوا بين أربع نسوة ؛ فانكحوا واحدة) .

(٤) انظر (٣/ ١٦٣) .

(٥) رواه مسلم (١٧٩) من حديث سيدنا أبي موسى الأشعري رضي الله عنه .

(٦) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٤٢) .

(٧) انظر « الغريبين » (٥/ ١٥٤٢) .

وقيل : المرادُ بالقسط : الرزقُ الذي هو قِسطُ كلِّ مرزوقٍ ، فيَرفعُ لمن يشاء في رزقه ، ويخفضُ لمن يشاء من رزقه[1] ؛ ومنه قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ﴾ [الطلاق : ٧] .

والقسطُ أيضاً : اسم الإناء الذي هو نصفُ صاع[2] ؛ ومنه الحديث : « إنَّ النساءَ أسفهُ السفهاء ، إلا صاحبةَ القِسْطِ والسراجِ »[3] ؛ أي : التي تقومُ علىٰ رأس بعلها بالسراج وبالإناء توضِّئُهُ وتَخدُمُهُ[4] .

❁ ❁ ❁

(١) انظر « غريب الحديث » للخطابي (١/ ٦٨٤) .
(٢) انظر (٣/ ١٦٤) .
(٣) انظر (٣/ ١٦٤) .
(٤) انظر « غريب الحديث » للخطابي (١/ ٧٢٨) ، و« الغريبين » (٥/ ١٥٤٢) .

قاضي الحاجات

ومنها : (قاضي الحاجاتِ) ؛ لأنه لا يقضيها غيرُهُ .

ويجوز أن يقالَ : إن الله عزَّ وجلَّ قاضي الحاجات ، ولا يقالَ له : (القاضي) على الإطلاق ، ولا (الحاكمُ) على الإطلاق ، وإن قيل فيه : إنه يفعلُ ما يشاء ويحكمُ ما يريد ، وقد ورد القرآنُ : بأن الله عزَّ وجلَّ يقضي الحقَّ(١) . . إلا أن الشرعَ لم يَرد بتسميته قاضياً وحاكماً على الإطلاق ، وورد بتسميته حَكَماً ، وبأنه أحكمُ الحاكمين ، كما بيَّنَّاه قبل هـٰذا(٢) .



(١) قال تعالىٰ : ﴿وَٱللَّهُ يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّۖ﴾ [غافر : ٢٠] .

(٢) انظر (٢/ ٤٠) .

قد يقال : قد أثبت المصنف أسماءً لم يرد الشرع بتسميته بها سبحانه على الإطلاق ؛ لدلالة القرآن عليها ، فلِمَ استثنىٰ هنا (القاضي) و(الحاكم) ، وأثبت هناك مثلاً (المتوفِّي) و(المسمع) ، مع أنهما وردا مقيدين بتوفي الأنفس وإسماع الصم ؟

والجواب والله أعلم : أننا وجدنا في القضاء والحُكْم ما يدلُّ عليهما من أسمائه عز وجل ؛ كـ(الحَكَم) و(أحكم الحاكمين) ، ولم نجد من أسمائه تعالىٰ ما يدلُّ على التوفي والإسماع ؛ فجاز إثباتهما اسمين بمجرَّد دلالة القرآن عليهما وهما من الاشتقاق نفسه .

ثم لا يقال : (الرائي) أثبته المصنف وفي القرآن والسنة التصريح باسم في معناه ؛ وهو (البصير) .

لأننا نقول : إنهما قد اختلفا في الاشتقاق اللفظي .

فإن قيل : فلِمَ لا نسميه تعالىٰ بـ(القاضي) ؛ إذ إن اسم (الحَكَم) وإن دلَّ عليه فإنه يخالفه في الاشتقاق . =

مسبب الأسباب

ومنها : (مُسبِّبُ الأسباب) ؛ جمعُ سببٍ .

والسببُ : كلُّ ما يُتوصَّلُ به إلىٰ غيره .

ويقالُ للطريق إلى الشيء : سببٌ .

وللحبل الذي يُتوصَّلُ به إلى الماء في البئر : سببٌ .

ويقال للباب : سببٌ .

﴿ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴾ [الكهف : ٨٥] ؛ أي : طريقاً(١) .

وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الحج : ١٥] ؛ أي : بحبلٍ إلى السقف(٢) .

وقولُهُ : ﴿ فَلْيَرْتَقُواْ فِى ٱلْأَسْبَٰبِ ﴾ [ص : ١٠] ؛ قال مجاهد : أسبابُ السماء طرقُها(٣) ، وقال قتادة : أبوابُها(٤) .

= فالجواب : أن المصنف لم يمنع من تسميته تعالىٰ بـ (القاضي) ، بل أوجب التقييد المذكور في الكتاب والسنة ؛ كـ (قاضي الحاجات) ، واسمه تعالى (الرائي) لم يرد في دلالة القرآن مقيداً ؛ قال تعالىٰ : ﴿ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾ [العلق : ١٤] .

(١) قاله مجاهد كما رواه الطبري في « تفسيره » (١٨/ ٩٥) .

(٢) قاله سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما كما رواه الطبري في « تفسيره » (١٨/ ٥٨١) .

(٣) رواه الطبري في « تفسيره » (٢١/ ١٥٦) .

(٤) رواه الطبري في « تفسيره » (٢١/ ١٥٦) .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ [البقرة : ١٦٦] ؛ أي : الوُصَلُ والمودَّاتُ[1] ، وذلك معنىٰ قوله صلى الله عليه وسلم : « كلُّ سببٍ ونسبٍ ينقطعُ يومَ القيامةِ ، إلا سببَي ونسَبي »[2] ؛ أي : من توصَّلَ إلى الله عزَّ وجلَّ بغير شرعي تقطَّعت به الأسبابُ .

فإذا صحَّ هٰذا : فالله سبحانه مُسبِّبُ الأسباب ؛ أي : خالقُ الوصائل والوسائل ، ومبيِّنُ كلِّ طريق ، وميسِّرُ كلِّ عسير .

❁ ❁ ❁

(١) قاله مجاهد كما رواه الطبري في « تفسيره » (٣/ ٢٨٩ـ٢٩٠) ، وانظر « الغريبين » (٣/ ٨٥١) .

(٢) رواه عبد الرزاق في « المصنف » (١٠٣٥٤) ، والطبراني في « المعجم الكبير » (٣/ ٤٤) ، والحاكم في « المستدرك » (٣/ ١٤٢) من حديث سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

مفتح الأبواب

ومنها : (مفتِّحُ الأبوابِ) ، وهو من قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ [الأنعام : ٥٩] (١) .

والمفاتحُ : جمع مِفْتَح(٢) ؛ مثل : دراهم جمع درهم ، والمفاتيحُ : جمعُ مفتاح ؛ مثل : قراطيس جمع قرطاس(٣) .

❁ ❁ ❁

---

(١) قال الزجاج في « معاني القرآن » (٢/ ٢٥٧) : (أي : عنده الوصلة إلىٰ علم الغيب) .

(٢) أما المفاتح التي في قوله تعالىٰ : ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ ﴾ [القصص : ٧٦] . فمعناها : الخزائن .

(٣) قال الأزهري في « تهذيب اللغة » (٤/ ٢٥٨) : (ويقال للذي يُفتَحُ به المغلاق : مِفْتَح بكسر الميم ومفتاح ، وجمعهما : مفاتحُ ومفاتيحُ ، وهـٰذا قول النحويين) .

منزل البركات

ومنها : (مُنزِّلُ البركاتِ) ، والمرادُ به : إنزالُ المطر والثلج والأرزاق من السماء[1] ، وإنزالُ الوحي من السماء على رُسُلِهِ عليهم السلام ؛ فإن الوحيَ أصلُ البركات كلِّها .

وأصلُ البركة : الاتساعُ في الخيرات[2] ، والخيراتُ أجمعُ من الله عزَّ وجلَّ ، فصحَّ أنه مُنزِّلُ البركاتِ وخالقُها .



(١) الحسية والمعنوية ، ومن الحسية : إنزال المائدة المذكورة في قوله تعالىٰ : ﴿ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴾ [المائدة : ١١٤] .

ومنها أيضاً : المنُّ والسلوى ، المذكوران في قوله تعالىٰ : ﴿ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ﴾ [البقرة : ٥٧] .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ١٣٠) ، و« الغريبين » (١/ ١٧٢) .

تنبيهات

فأما قولُ العامة في دعواتها : يا رجاءنا ، ويا غياثنا ، ويا ظهرَ الأغنياء ، ويا كنزَ الفقراء . . فذلك كلُّهُ مجازٌ[1] ، لا يجوز إطلاقُ شيء منه على الله عزَّ وجلَّ[2] ، إلا أن يكونَ قد ورد بتسميته فيه توقيفٌ أو سنَّة ؛ إذ ليس ذلك في القرآن ، ولا ممَّا أجمعَ عليه علماءُ السلف .

ولـٰكن يجوزُ أن يقال : يا مُرتجَىٰ ، بدلاً من أن يقالَ : يا رجاء[3] .

ولا يجوزُ أن يقال : يا غياثَ المستغيثينَ[4] ، وإنما يقال : يا مُغِيثَ كلِّ مُغاثٍ .

---

(١) يعني : يا مَنْ كرمُهُ لا يتخطاهُ أَمَلُنا ورجاؤنا ، ويا من منه يكون غياثُنا ، ويا من اغتنى الأغنياء من فضل عطائه ، ويا من هو ملجأ الفقراء عند كل حاجة ، وهي كما ترىٰ إطلاقات مؤسسة على المجاز المرسل .

(٢) لا من باب التسمية ، ولا من باب الدعاء ـ كما يظهر ـ عند المصنف ، وتَحرِّي الأدب في مخاطبة الحقِّ سبحانه أولىٰ من التماس الأعذار لأشجان النفس ، وأهلُ العرفان من الأنبياء والرسل وكُمَّلِ الأولياء أخبرُ وأعلمُ ، فاتباعُهم أحكمُ وأسلم ؛ إذ إن كلامهم يكون علىٰ قدر معرفتهم ، وحاكي كلامهم مع التسليم لهم حائزٌ لما ضمَّنوه في طيات عبائرهم من معانٍ شريفة قد لا تخطر علىٰ باله القاصر .

(٣) إذ تسميته تعالىٰ بالمصادر تحتاج إلىٰ توقيف ، ووصفه بها لا يخلو عن تأويل ، وأما وصفه بالمشتقات إن كانت صحيحة المعنىٰ والإطلاق عليه سبحانه . . فهو حقيقة لا تعنُّت فيها .

(٤) روى الطبراني في « المعجم الأوسط » (١٤٥) من حديث سيدنا حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال : (جاء جبريل إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محمد ؛ =

ويجوزُ أن يقال : يا مُعِيذُ ، ولا يجوزُ أن يقال : يا عِياذُ ، ولا يا مَعاذُ[1] .

وهو المعيذُ على الحقيقة ؛ ولذلك يقال : نعوذُ بالله من الشيطانِ الرجيم .

وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ مَعَاذَ ٱللَّهِ ﴾ [يوسف : ٢٣] ؛ أي : أعوذ بالله ؛ يقالُ منه : عُذْتُ عِياذاً ومَعاذاً وعَوْذاً[2] .

والعَوَذُ بفتح العين والواو : ما عُذتَ به ؛ يقال : هو عَوَذي[3] ، ولـٰكن لا يقال لله : عَوَذٌ ؛ لأنه لم يرد الشرعُ له بهـٰذا الاسم .

وفي الحديث : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم تزوَّج امرأةً ، فلمَّا دخلت عليه قالت : أعوذُ بالله منك ! فقال : « لقد عُذْتِ بمَعَاذٍ ، فالحقي بأهلِكِ »[4] ، فالله مَعاذُ مَنْ عاذ به .

وعلىٰ هـٰذا الوجه : يجوزُ أن يقال لله : (مَعاذٌ) بفتح الميم ، ولا يقالَ له : مُعاذ ؛ لأنه يعيذُ ولا يُعاذ .

= ما بعثت إلىٰ نبيٍّ قطُّ أحبَّ إليَّ منك ، ألا أعلِّمك أسماءً من أسماء الله ، هنَّ من أحبِّ أسمائه إليه أن يدعىٰ بهنَّ) ، ثم ذكر منها : (يا غياث المستغيثين) ، ولعل المصنف لو حضره هـٰذا الأثر لم يمنع من هـٰذه العبارة .

(١) قوله : (مَعاذ) علىٰ أنه مصدر ، وأما بتقدير اشتقاقه فسيأتي جواز إطلاقه ، بل وروده في السنة .

(٢) انظر « الغريبين » (٤/ ١٣٤١) ، والعَوْذُ : الالتجاء ، والعَوَذُ : الملجأ . انظر « تهذيب اللغة » (٣/ ٩٣ـ ٩٤) ، و« تاج العروس » (ع و ذ) .

(٣) انظر « الغريبين » (٤/ ١٣٤٢) .

(٤) رواه بنحوه البخاري (٥٢٥٥) من حديث سيدنا أبي أُسَيْدٍ الأنصاري رضي الله عنه .

وفي الحديث : (ومعهم العُوذُ المطافيلُ)[1] ؛ يعني : النساءَ والصبيان[2] .

والعُوذُ : جمعُ عائذ ؛ وهي الناقةُ التي وضعت إلىٰ أن يَقوىٰ ولدُها ، والمطافيلُ : جمعُ مُطْفِل ؛ وهي الناقةُ معها فصيلُها[3] .

وقد بقي من شرح أسماء الله عزَّ وجلَّ . . [بيانُ] ما تعلَّقَ من أسمائه وأوصافه بكلامه وإرادته ومشيئته[4] ، ونفردُ لذلك بابين بعد هـٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

❁ ❁ ❁

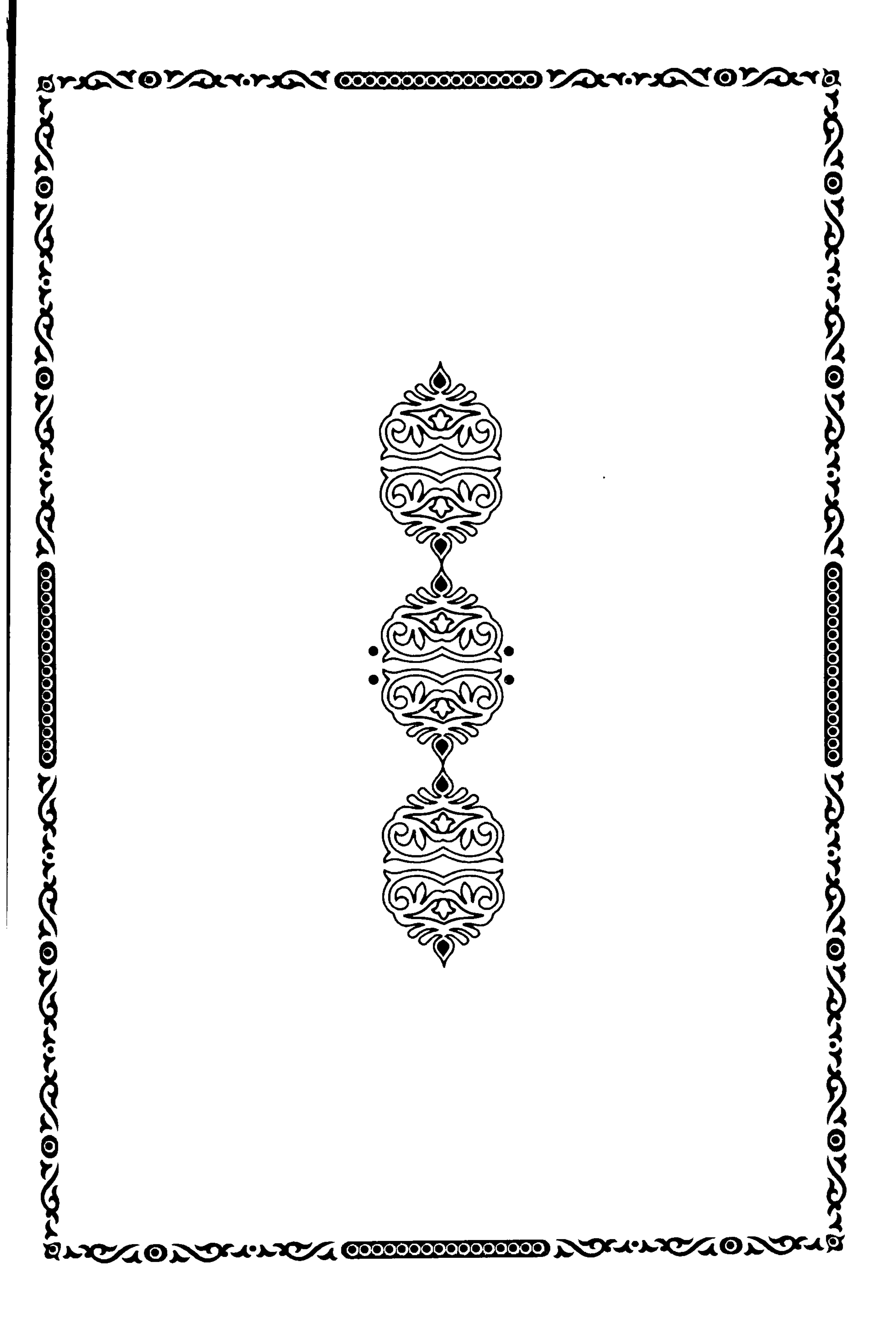
---

(١) رواه البخاري (٢٧٣١) من حديث سيدنا المسور بن مخرمة رضي الله عنه ومروان بن الحكم .

(٢) انظر « الغريبين » (٤/ ١٣٤٢) .

(٣) انظر « الغريبين » (٤/ ١٣٤٢) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وبيان) .



باب
في بيان ما يتعلق من أوصاف الله تعالى
بـ (الإرادة) وذكر بعض مسائلها

باب
في بيان ما يتعلق من أوصاف الله تعالى بـ (الإرادة) وذكر بعض مسائلها

اعلمْ : أنَّ الكلامَ في هـٰذا الباب يتضمَّنُ مسائلَ كثيرةً[1] :

المسألةُ الأولىٰ منها
الكلامُ في معنى (الإرادة) و(المشيئة) وصفاتِهما[2]

وهما عندنا : بمعنى القصدِ والاختيارِ[3] .

وزعمت الكراميّةُ : أن المشيئةَ الأزليّة صفةٌ واحدةٌ تتناول ما شاء الله عزَّ وجلَّ بها من حَدَثٍ يَحدُثُ ، وإرادةَ الله غيرُها ، وإرادتَهُ حادثةٌ في ذاته قبل حدوثِ مراداته علىٰ عدد مراداته[4] .

وقلنا : مشيئتُهُ إرادتُهُ ، وهي متعلِّقةٌ بحدوث جميع الحوادث علىٰ

---

(١) سيذكر الإمام في هـٰذا الباب ستَّ مسائل .

(٢) سيأتي في هـٰذه المسألة : أن الشهوة والتمني وصفانِ للإرادة في بعض وجوهها ؛ فكلٌّ من الشهوة والتمني إرادة ، ولا عكس .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٩) ، و« رسالة الحرة » المطبوع باسم « الإنصاف » (ص١٣) .

(٤) وهـٰذا قول بعض الكرامية ، وخالف في ذلك بعضهم ، فلم يفرق بين الإرادة والمشيئة ، وزعم أنهما صفة حادثة في ذاته . انظر (١/ ٤١٩ـ ٤٢٠) .

حَسَب تعلُّقِ علمِهِ بها ؛ في معنىٰ : أنه أراد حدوثَ كلِّ ما عَلِمَ منها علىٰ ما عَلِمَ من حدوثه عليه .

وقد ذكرنا قبل هـٰذا قولَنا : في رجوع الرحمةِ والمحبَّةِ والوِلايةِ : إلىٰ إرادة الثوابِ والإنعامِ أو الخيرِ أو النفع بالمرحوم والمحبوب ، أو إرادةِ الطاعةِ للمحبوب في وصف العبدِ بأنه يُحِبُّ ربَّهُ سبحانه ، ورجوعِ البغض : إلىٰ إرادة العقاب والعذاب ، ورجوعِ العداوة من الله عزَّ وجلَّ : إلىٰ إرادته تخليدَ من عاداه في العذاب ، وهـٰذا قولُ شيخنا أبي الحسن الأشعريِّ رحمه الله[1] .

وتأوَّلَ القلانسيُّ من أصحابنا رحمةَ الله عزَّ وجلَّ : علىٰ إنعامه ونعمِهِ ، وزعم : أن الرحمـٰنَ الرحيمَ من الأوصاف المشتقَّةِ من أفعالٍ ، ولم يكن موصوفاً بها في الأزل ، وكذلك قولُهُ في محبَّةِ الله لعبده : إنها راجعةٌ إلىٰ إنعامه عليه[2] .

وقال شيخُنا أبو محمد عبدُ الله بن سعيد : برجوع محبَّته ورضاه : إلىٰ كون الشيءِ عنده حسناً ، ورجوعِ سخطه : إلىٰ كون الشيء عنده قبيحاً ، وتأويلُ هـٰذا : رجوعُهُ إلىٰ علمه بحال المرضيِّ والمسخوطِ[3] .

---

(١) انظر (٢/ ٢٣٦) .

(٢) انظر (٢/ ٢٣٧) .

(٣) أرجع الإمام المصنف المحبة والرضا والغضب والسخط عند الإمام ابن كُلاب إلىٰ صفة العلم ، وهو خلاف ما ذكره (٢/ ٢٣٨) ، وما نقله الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري (ص٤٥) من إرجاع ذلك إلىٰ صفات الفعل ، ونص الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٥٨٢) علىٰ رجوع ذلك عند ابن كلاب إلىٰ صفات الذات .

وقد قال أكثرُ أصحابنا : إنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يزل غضبانَ علىٰ من علم أنه يكون مُخلَّداً في النار ، وراضياً عمَّن علمَ أنه يوافيه على الإيمان به وبرسله وكتبه[1] .

واختلف مخالفونا في هـٰذه المسألةِ :

فقال سليمانُ بن جرير وأتباعُهُ من الزيديَّة : إن الله تعالىٰ لم يزل غضبانَ علىٰ من علم أنه يموتُ كافراً ، راضياً عمَّن علم أنه يموتُ علىٰ طاعته ، موالياً لأوليائه معادياً لأعدائه ، وإن العبدَ قد يكونُ مؤمناً والله ساخطٌ عليه معادٍ له إذا علم أنه يموتُ كافراً[2] .

وهـٰذا القول قريبٌ من قول شيخنا أبي الحسن رحمه الله .

وزعمت القدريَّة : أن الرضا والسخطَ والوِلايةَ والمحبَّةَ من صفات الفعل ، وأن الله تعالىٰ لا يرضىٰ ولا يسخطُ ولا يوالي ولا يعادي إلا عند وجود الأفعال المُوجِبة لهـٰذه الأسماء عندهم[3] .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (٤٥) ، قال الإمام الباقلاني في « رسالة الحرة » (٤٣) المطبوع باسم « الإنصاف » : (واعلم : أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة علىٰ ما قدمنا ، واعلم : أن الاعتبارَ في ذلك كله بالمآل لا بالحال) ، ثم ضرب علىٰ ذلك مثالاً بسحرة فرعون ، وإبليس ، وغيرهم ، وقال : (وقد سئل الجنيد رضي الله عنه عن قوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ ﴾ . . فقال : هم قوم سبقت لهم العناية في البداية ، فظهرت لهم الولاية في النهاية) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٧٠) ، و« المغني في أبواب العدل والتوحيد » (الإرادة) (٦/ ٥) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٨٢) ، وأرجعها قاضيهم عبد الجبار في « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٥١) إلىٰ صفة الإرادة ، ولا خلاف عندهم=

واختلفت الكراميّةُ في هـٰذه المسألة :

فذهب المعروفُ منهم بابن المازنيِّ : إلىٰ أنَّ الرضا والسخطَ والوِلايةَ والعداوةَ والمحبّةَ من الله عزَّ ذكره . . أفعالٌ لا تُعلَمُ معانيها إلا بالخبر ، ولم يَرِدْ بتفسيرها الخبرُ .

وزعم آخرون منهم : أن الحبَّ والبغضَ معنيانِ غيرُ الإرادة والكراهية ، ولا يدخلان تحت قُدَرِ العباد .

ونحن إذا قلنا : (إنها من جنس الإرادات) فإنَّ الإراداتِ الحادثةَ يصحُّ كونُها مقدورةً للعباد .

[الكلامُ على الشهوةِ]

وأما الشهوةُ : فهي عندنا إرادةُ ما فيه نفعٌ أو لذةٌ للمريد ، وليس إرادةُ الله سبحانه شهوةً ؛ لأنه لا يريدُ بها لنفسه لذةً ولا نفعاً ، وإنما يريدُ بها نفعَ غيرِهِ وإضرارَهُ غيرَهُ[1] .

وزعم البغداديون من المعتزلة : أن الإرادةَ هي الشهوة[2] ، وألزموا

= في أن الإرادة من صفات الفعل . انظر الكتاب نفسه (الإرادة) (٦/٣) .

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٥) .

(٢) وهو مذهب بعض بغدادية المعتزلة ؛ قال النيسابوري في « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٣٦٨) : (الظاهر من مذهب البغداديين : أن شهوة القبيح تكون قبيحة ، ليس لأجل أن عندهم الشهوةَ هي الإرادة ، فإن أبا القاسم فصل بين الشهوة وبين الإرادة في موضع من « عيون المسائل » فقال : وهـٰذا يقتضي أنه كان يذهب إلىٰ أن الشهوة غير الإرادة) .

البصريين منهم : أن يكونَ الله تعالىٰ مُشتهِياً إن كان مريداً ، وألا يكونَ مريداً إذا لم يكن مُشتهِياً ، وهم يمتنعون من وصف الله عزَّ وجلَّ بالإرادة على الحقيقة[1] .

وفرَّقَ الجبائيُّ بين الإرادة والشهوة : بأن الشهوةَ للشيء قد تجامعُ الكراهةَ له ، وإرادةَ الشيء لا تجامعُ الكراهةَ له .

وزعم : أنه يجوزُ أن يكون الإنسانُ مُشتهِياً لِمَا لا يكونُ له مريداً .

وزعم : أن الصائمَ الشديدَ العطش يشتهي شُربَ الماء ولا يريدُ شربَهُ ، بل يكرهُهُ ، وأنه لو أراد شربَهُ صار بهٰذه الإرادة مُفطِراً .

وقال أيضاً : إن المريضَ يريدُ شربَ الدواء ولا يشتهيه .

فالشهوةُ عنده : تَوَقانُ النفس إلى الشيء ، ويصحُّ مجامعتُها لكراهيته[2] .

وفرَّق أبو هاشم بين الإرادة والشهوة بأن قال : إن الشهوةَ : ما للمشتهي فيها لذةٌ من جهة الحواسِّ ؛ إما التذاذٌ بما يسمعُ ، أو بما يذوقُ ، أو بما يبصرُ ، أو بما يَشَمُّ ، أو بما يَمَسُّ ، والإرادةُ لا تختصُّ بما يتعلَّقُ بالحواسِّ .

واختلفت المعتزلةُ في خالق شهَواتِ الزنا والمعاصي في الحيوانات :

فزعم البغداديون منهم : أن الله عزَّ وجلَّ لم يخلق لأحد شهوةَ الزنا ،

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٥) ، وممن قال بنفي إرادة الله على الحقيقة النظام والكعبي . انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤٣٤) ، وما تقدم (١/ ٥١٤) .

(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤٣٣) في تفريقه بين الإرادة والشهوة .

ولا شهوةَ شيء من المعاصي ، كما زعموا : أنه ما خلقَ لأحد إرادةَ المعصية .

وزعم البصريون منهم : أنه خالقٌ لشهوات الإنسان للزنا والمعاصي ، ولا يجوزُ أن يخلقَ إرادةَ الزنا والمعصية[1] .

فقال لهم أصحابُنا مع البغداديين : لِمَ لا يجوزُ أن يخلقَ للعبد إرادةَ السفه والمعصية ؟

[فقالوا][2] : لأنه لو خلق إرادةَ السفه لكان سفيهاً .

فقلنا جميعاً : يلزمكم إنْ خلقَ شهوةَ الزنا والسفه أن يكون سفيهاً !

فقالوا : إن شهوةَ الزنا ضرورةٌ في الإنسان ، فلا يصيرُ الإنسان [بها] سفيهاً ولا فاعلُها فيه[3] .

فقلنا لهم : أجيزوا أيضاً أن يخلقَ الله عزَّ وجلَّ إرادةً ضروريَّةً للزنا ، فلا يكونَ المريدُ بها سفيهاً ؛ لأنه ليس هو المريدَ بها .

وأما الفرقُ الذي ذكره الجبائيُّ بين الشهوة والإرادة . . ففرقٌ فاسدٌ ، وتشبيهُهُ بالصائم يشتهي الشربَ ويكرهُهُ . . خطأ ؛ لأنه يريدُ شربَهُ عند وقت إفطاره ، وكذلك يشتهي شربَهُ ، وكما لا يريدُ شربَهُ في الحال لا يشتهيه في الحال[4] .

ومريدُ شرب الدواء مشتهٍ لشربه ، وإنما يكرهُ الأذىٰ فيه بعد شربه

---

(١) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٢١٨ـ٢٢٠) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فقال) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (به) .

(٤) العبارة في (أ) : (وكذلك يشتهي شربه في الحال كما يشتهيه في المآل) .

ولا يشتهيه ، ولا يُنكَرُ عندنا أن يكونَ الشيءُ الواحد مراداً مشتهىً من وجهٍ ، مكروهاً من وجهٍ آخرَ ، كما لا يُنكَرُ كونُ الشيء معلوماً مجهولاً من وجهينِ ؛ كالذي يعلمُ وجودَ الجسم ويجهلُ حدوثَهُ[1] .

وتخصيصُ أبي هاشم الشهوةَ بما يُلتذُّ به من جهة الحواسِّ . . لا ينفصلُ فيه من قول : من جعل الشهوةَ عامَّةً ، وخصَّ الإرادةَ بما يلتذُّ به من جهة طريق الحواسِّ ، وقد يشتهي الإنسانُ استنباطَ علمٍ بالدقائق ، فإذا استنبطَهُ فرحَ به والتذَّ بفرحه ، وليس ذلك من جهة حواسِّهِ .

فبطل ما ذكرَهُ في الشهوة ، وصحَّ قولُنا : إنها إرادةُ ما فيه نفعٌ للمريد أو استدفاعُ مضرَّةٍ ، من غير تخصيصٍ لها بالحواسِّ[2] .

[الكلامُ على التمنِّي]

واختلفوا في التمنِّي :

فقال بعضُ أصحابنا : إنه إرادةُ ما لا يَعلمُ المريدُ كونَهُ ، أو يَشكُّ في كونه[3] ، ولذلك لم تكن إرادةُ الله عزَّ وجلَّ تمنِّياً ؛ لأنه لا يريدُ إلا ما يَعلمُ كونَهُ علىٰ وَفْقِ إرادته .

---

(١) والتحقيق : أن الإرادة تباين الشهوة ، وبينهما العموم والخصوص من وجه ؛ فقد يريد ويشتهي ؛ كالحلال الذي تميل النفس إليه ، وقد يريد ولا يشتهي ؛ كمعاناة المشقة في العبادة عند أهل السلوك ، وقد يشتهي ولا يريد ؛ كالحرام الذي تميل إليه نفس السالك ، وقد لا يشتهي ولا يريد ؛ كالحرام الذي تنفر الطباع منه .

(٢) وعلىٰ هـٰذا : يكون بين الإرادة والشهوة علاقة العموم والخصوص بإطلاق ؛ إذ كل شهوة إرادة ، ولا عكس .

(٣) وهو قول الإمام الأشعري . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٥) .

ولهـٰذا ألزمْنا المعتزلةَ القائلينَ : بأن الله تعالىٰ أرادَ لِمَا لم يكن ، وكرهَ ما كان . . أن يكونَ متمنياً .

ومن قال بهـٰذا القولِ من أصحابنا في معنى التمنِّي . . زعم : أن قولَ القائل : ([ليتَهُ] كان كذا)[1] إنما يقالُ له : (تمنٍّ) لأنه دَلالةٌ على التمنِّي ، كما تُسمَّى الحمرةُ في الوجه علىٰ بعض الوجوه خجلاً ؛ [لأنها] تدلُّ علىٰ خجل في القلب[2] .

ومن أصحابنا من قال : إن التمنِّيَ قد يكونُ إرادةً في القلب على الوصف الذي ذكرناه[3] ، وقد يكونُ قولاً في اللسان ؛ كقول القائل : [ليتَهُ] كان كذا[4] ، أو ليته لم يكن .

وعلىٰ ذلك يُتأوَّلُ قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة : ٩٤] ، وبهـٰذا الوجه ظهرت معجزةُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم[5] ؛ لأنهم لو علموا كذبَهُ لقالوا له : قد تمنَّيناه ، حتىٰ إذا لم يموتوا مع هـٰذا القولِ أبطلوا حُجَّتَهُ .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ليت) .
(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لأنه) .
(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٧٥) .
(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ليت) .
(٥) إذ هم يعلمون من قبلُ أن القول باللسان ليس له أثر ، وقد طُولبوا به ، غير أن الذي منعهم من ذلك : أنهم علموا أنه صلى الله عليه وسلم صادق ، وأن الله تعالىٰ قد أطلعه علىٰ ما في قلوبهم ، وأنهم لو فعلوا لنزل بهم ما يحرصون عليه أشدَّ الحرص ؛ ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ ﴾ [البقرة : ٩٦] ، فظهر إعجاز إطلاعه صلى الله عليه وسلم على الغيب بإذن الله تعالىٰ .

وزعم **الجبائيُّ** : أن التمنِّيَ لا يكون إلا في القول ، كما أن الخبرَ لا يكون إلا في القول[1] .

وقال **ابنُهُ أبو هاشم** : يجوز أن يكونَ التمنِّي قولَ القائل : [ليته] كان كذا[2] ، أو ليته لم يكن ، ويجوز أن يكونَ معنىً في النفس ، وفرَّقَ بين ذلك المعنىٰ وبين الإرادة : بأن التمنِّيَ يجوز أن يتعلَّقَ بالماضي والمستقبل ، والإرادةَ : لا تتعلَّقُ بالماضي[3] .

والمسألةُ الثانيةُ
في بيانِ ما يصحُّ أن يكونَ مراداً

فنقول : إن المعلومَ معلومانِ :

أحدُهما : معلومٌ لا يصحُّ أن يرادَ ؛ وهو الأزليُّ ، سواءٌ كان صفةً أو موصوفاً .

ومعلومٌ يصحُّ أن يرادَ ؛ وهو المعدومُ الذي يصحُّ حدوثُهُ ، وهـٰذا القسمُ منه[4] : يكون مراداً قبل حدوثه أن يَحدُثَ ، وهو في حال حدوثه عندنا مرادٌ حدوثُهُ أيضاً[5] ، كما أنه مقدورٌ حدوثُهُ في حال حدوثِهِ وقبلَ حدوثِهِ .

---

(١) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٣٧) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ليت) .

(٣) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٣٧) .

(٤) قوله : (منه) الضمير فيه راجع على المعلوم عموماً .

(٥) هـٰذا أحد قولي أهل السنة في مسألة تعلق الإرادة التنجيزي ؛ وعليه يكون للإرادة الأزلية تعلقان تنجيزيان ؛ الأول : تنجيزي قديم ، والثاني : تنجيزي حادث ، والقول الآخر :=

وزعم البصريون من القدريَّة : أن إرادةَ الله عزَّ وجلَّ لا يجوز أن تريدَ من أفعالنا إلا ما يكونُ حكمةً أو طاعةً له[١] .

واختلفوا في المباحات : فمنهم من قال : إن الله تعالىٰ مريدٌ لها ، ومنهم من زعم : أنه غيرُ مريد لها[٢] .

وقال أصحابُنا : إن الله تعالىٰ مريدٌ كلَّ ما علمَ حدوثَهُ ؛ من خير وشرٍّ ، ومباح وواجبٍ ومحظور ، وغير ذلك من الأجسام والأعراض[٣] .

والكلامُ في دليل قولنا في هٰذه المسألة يأتي بعد هٰذا[٤] .

والمسألةُ الثالثةُ
في بيانِ صحَّةِ كونِ الإلٰهِ سبحانَهُ مريداً

وقد اختلفوا في ذلك :

فقال جمهورُ أهل السنة : إن الله تعالىٰ مريدٌ على الحقيقة ، والإرادةَ

= هو أن لها تعلُّقاً تنجيزياً قديماً فقط ، قال العلامة الدسوقي في « حاشيته على أم البراهين » (ص١١٤) : (إن قلت : لا حاجة للتعلق التنجيزي الحادث في جانب الإرادة ؛ لإغناء القديم عنه لاستمراره .

قلت : إنه شِبْهُ إظهار للتعلُّق التنجيزي القديم ، ولذا أنكره بعضهم) .

(١) لقولهم بوجوب اللطف على الله تعالى عن قولهم .

(٢) قال قاضي المعتزلة عبد الجبار في « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٢١٥) : (فأما أفعال عباده : فإنما يريد من جميعها العباداتِ ؛ كالواجبات والنوافل ، فأما المباح والمعاصي : فإنه لا يجوز أن يريدها) .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٩) .

(٤) انظر (٣/ ٤٩٨) .

شرطٌ في صحَّةِ كونِ كلِّ فاعل فاعلاً ، وكما لا يكونُ الفاعلُ إلا قادراً كذلك لا يكونُ إلا مريداً مختاراً لفعله .

واختلفت المعتزلةُ في هـٰذه المسألة :

فمنهم : من وصف الله عزَّ وجلَّ بأنه مريدٌ على الحقيقة ، وبه قال أبو الهذيل والجبائيُّ وابنُهُ وأكثرُ البصريينَ[١] .

ومنهم : من زعم أن وصفَهُ بالإرادة مجازٌ ، وهـٰذا قولُ النظَّامِ والكعبيِّ[٢] .

وزعم النظَّامُ : أن وصفَ الله عزَّ وجلَّ بأنه مريدٌ لتكوين الأشياء معناه : أنه يكوِّنُها ، وإرادتَهُ للتكوين هي التكوينُ ، والوصفَ له بأنه مريدٌ لأفعال عباده معناه : أنه قد أمرَهم بها ، والأمرَ بها غيرُها[٣] .

وقد يقول : إنه مريدٌ الساعةَ أن يقيمَ القيامةَ ، ومعنىٰ ذلك : أنه حاكمٌ بذلك مُخبِرٌ به .

وإلىٰ مثل قول النظَّام يميل أكثرُ البغداديينَ من المعتزلة[٤] .

وزعم مَعْمَرٌ : أن الله عزَّ وجلَّ غيرُ مريدٍ على الحقيقة ، ولا متكلِّمٍ ، ولا فاعلٍ للإرادة والكلام[٥] ، وبناه علىٰ أصله في دعواه : أن الله تعالىٰ لم يخلق شيئاً من الأعراض[٦] .

---

(١) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٣) .
(٢) انظر (١/ ٢٢٨) .
(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩٠ ، ٥٠٩ـ٥١٠) .
(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩٠ـ١٩١) .
(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٦ـ٥١٧) .
(٦) انظر (١/ ٦٢٦) .

واختلفوا في وصف الله تعالىٰ بأنه كارهٌ :

فأطلقه عليه كلُّ من وصفَهُ : بأنه مريدٌ على الحقيقة ؛ من أصحابنا ، ومن المعتزلة والنجَّاريَّة[1] .

وهـٰؤلاء يقولون : إنه مريدٌ لمراداته ، وكارهٌ لمكروهاته في الجملة ، وإن اختلفوا في صفة الإرادةِ والكراهيةِ منه ، كما نذكره بعد هـٰذا[2] .

ومن أنكر كونه مريداً على الحقيقة أنكرَ أيضاً كونَهُ كارهاً على الحقيقة ، وزعم : أن وصفَهُ بكونه كارهاً للمعصية معناه : أنه ناهٍ عنها فحسب .

والدليلُ علىٰ أن الله عزَّ وجلَّ مريدٌ على الحقيقة : اتفاقُنا مع هـٰؤلاء علىٰ أنه حيٌّ ، وقد صحَّ أن الحيَّ إنما يخرجُ عن كونه مريداً بأن يكونَ ساهياً أو موصوفاً ببعض أضدادِ الإرادةِ ، كما أن الحيَّ لا يخرجُ عن كونه عالماً إلا ببعض أضدادِ العلمِ ، ولا يخرجُ عن كونه قادراً إلا ببعض أضدادِ القدرةِ ، فإذا استحالت أضدادُ الإرادةِ على الله عزَّ وجلَّ . . وجب كونُهُ مريداً على الحقيقة

ويقالُ لهم : إذا لم يكن الله عزَّ وجلَّ عندكم مريداً على الحقيقة لأفعاله ، ولا لأفعال غيره ، إلا علىٰ معنىٰ أمرِهِ بفعل غيره . . لزمكم : أن تكونَ أفعالُهُ واقعةً فَلْتَةً ، كما أثبته محمد بن زكريا الرازيُّ في دعواه الفعلَ طباعاً[3] ،

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤٦) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص٧١) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٤٣٩) .

(٢) انظر (٣/ ٤٨٨) .

(٣) انظر (٢/ ٦١٨) .

كما زعم أهلُ الطبائع من وقوع أفعال بعضِ الأجسام طباعاً من غير إرادةٍ ولا اختيار(١) .

فإن نسبوا الأفعالَ إليه علىٰ جهة الفَلْتة . . وصفوه بالسهو والغفلة ، وإن نسبوها إليه بالطبع . . زعموا أنه مطبوعٌ مقهورٌ .

ولزمهم أيضاً إن كان فاعلاً بطبعه : أن يكونَ في الأزل فاعلاً ، وهـٰذا خلافُ قولهم وقولنا .

وإن قالوا : إنه لا يفعلُ فَلْتةً ولا طباعاً ؛ لأنه عالمٌ بأفعاله قبل وقوعها قادرٌ علىٰ إحداثها .

قيل : إن القادرَ على الفعل العالمَ به إذا وقع الفعلُ منه من غير اختياره إتقانَهُ وإيثارِهِ إيَّاه علىٰ ضدِّهِ . . فإن قدرتَهُ لم تفدْهُ زيادةَ صفةٍ علىٰ وقوع الفعل منه طبعاً كما ذهب إليه أهلُ الطبائع .

ويقال لهم : إن الفعلَ كما يدلُّ علىٰ أن فاعلَهُ قادرٌ ، وإحكامُهُ وإتقانَهُ دليلٌ علىٰ كون فاعله عالماً ؛ كذلك اختصاصُهُ بوقتٍ كان يجوز حدوثُهُ في غيره ، وحصولُهُ علىٰ [صفة] كان جائزاً حدوثُهُ علىٰ خلافها(٢) . . دليلٌ علىٰ أن فاعلَهُ قصد تخصيصَهُ بوقت حدوثِهِ ، وبالصفة التي حدث عليها ، لولا ذلك لم يكن اختصاصُهُ بوقته وصفتِهِ في وقتِ حدوثِهِ . . أولىٰ من وقوعه في وقتٍ آخرَ وعلىٰ صفةٍ أخرىٰ .

ويقال للمعتزلة المنكرةِ من البغداديينَ كونَ الإلـٰه سبحانه مريداً على

(١) انظر (١/ ٣٢١) .
(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وصفه) .

الحقيقة : إنكم تزعمون : أن الله سبحانه خلقَ الخلقَ لعلَّةِ المصلحة والتعريضِ للمنفعة ، ولو خلقَهم لا لعلَّةِ المصلحةِ كان عابثاً سفيهاً[١] .

فإذا كان هـٰذا أصلَكم . . فأخبرونا : أليس الله تعالىٰ قد خلقَ الحيَّ وأراد مصلحتَهُ ؟!

فإذا قالوا : نعم .

قيل لهم : فما الإرادةُ لمصلحته وعندكم أنه ليست له إرادةٌ ولا هو مريدٌ على الحقيقة ؟!

فإن قيل : إرادتُهُ لمصلحته هي فعلُهُ له فحسب .

قيل : يلزمكم علىٰ هـٰذا : أن يكونَ الله عزَّ وجلَّ قد أراد صلاحَ الأعراض والجمادات من حيث كان خالقاً لها ؛ إذ لم تكن إرادتُهُ لبقاء الحيِّ وصلاحِهِ أكثرَ من فعله له ، وفي العلم بأن الله تعالىٰ يخلقُ ما لا يقال : (إنه قاصدٌ إلىٰ صلاحه ونفعه) ، ويخلقُ ما أراد صلاحَهُ ونفعَهُ . . دليلٌ : علىٰ أن الإرادةَ للنفع والصلاحِ معنىً سوىٰ فعلِ الشيء بعينه .

فإن قالوا : معنىٰ قولنا : (إنه خلقَ الخلقَ للمصلحة) أنَّ عاقبتَهم المصلحةُ ، لا أنه أراد صلاحَهم ، ولا أن له إرادةً لصلاحهم .

قيل : لم تكن عاقبةُ جميعهم الصلاحَ ، بل كانت عاقبةُ أكثرهم المضرَّةَ ، فيلزمكم : أن يكونَ إنما خلقَهم للمضرَّة .

وممَّا يدلُّ علىٰ فساد قولهم : إجماعُ الأمةِ على القول : بأن الله تعالىٰ لو

---

(١) انظر (٢/ ٦٢) .

أراد أن يقيمَ القيامةَ اليومَ لأقامها ، ولو أراد [خلْقَ مثْلِ] السماوات والأرض [لخلقَهُ][1] ، ولو أراد ألا يخلقَ شخصاً من الأشخاص الموجودةِ ما خلقَهُ ، فلو كان معنىٰ قولنا : (إنه مريدٌ لفعلٍ من أفعاله) أنه فاعلٌ له فحسبُ . . لوجب أن يكون قولُهم : (لو أراد خلقَ مثلِ ذلك خلقَهُ) . . معناه : أنه لو خلقَ مثلَهُ خلقَهُ ، وأنه لو أقام القيامةَ لأقامها ، وأنه لو لم يخلقْ زيداً لم يخلقْهُ ! وفي العلم بفساد هـٰذا المعنىٰ دليلٌ علىٰ أن إرادتَهُ لأفعاله معنىً غيرُ أفعاله .

ويقال للنظَّام : إذا كان الوصفُ للمريد بأنه مريدٌ عندكم وَصفاً للجملة ، وجاز أن يكونَ الوصفُ بالمراد راجعاً إلىٰ محلِّه . . بطل تأويلُ الإرادة علىٰ وقوع المرادِ من وجهٍ ما .

وقولُهُ : إن إرادةَ الباريْ لقيام القيامة خبرُهُ عن إقامته . . باطلٌ ؛ لأنا نخبرُ عن الله سبحانه ونقولُ : إنه قديمٌ ، ولا يجوز أن يكونَ القديمُ مراداً ، فبطل أن تكون الإرادةُ بمعنى الخبر .

فإن قال : إن الإرادةَ في الشاهد إنما تكون شهوةً وميلَ نفسٍ ، ولا يُوصَفُ الله تعالىٰ بذلك ، فلا يصحُّ وصفُهُ بالإرادة .

قيل : والعلمُ في الشاهد يكونُ ضروريّاً أو مكتسباً ، ولا يُوصَفُ الله تعالىٰ باضطرارٍ ولا اكتسابٍ ، فلا يصحُّ وصفُهُ بالعلم .

فإن قال : وصفتُهُ بأنه عالمٌ لنفسه لا بعلمٍ ، فلم يلزمني إضافةُ الاضطرار والاكتساب إليه .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (مثل خلق ، لخلقها) .

قيل : فهلَّا وصفتَهُ بأنه مريدٌ لنفسه لا بإرادةٍ ، كما ذهب إليه النجَّارُ مع قوله بنفي إرادته ، وهـٰذا ما لا فصلَ له فيه .

والمسألةُ الرابعةُ

في أنَّ المريدَ يكونُ مريداً بإرادةٍ أم بغير إرادةٍ

وقد اختلفوا فيه علىٰ مذاهبَ :

فقال أصحابُنا : كلُّ مريدٍ له إرادةٌ هي صفةٌ له قائمةٌ به ، وحقيقةُ المريدِ علىٰ هـٰذا المذهب : من له إرادةٌ[1] .

وزعم الأصمُّ وسائرُ نفاة الأعراض : أن المريدَ يكونُ مريداً لا لنفسه ولا لإرادةٍ ، وبنَوهُ علىٰ أصلهم في نفي الأعراض[2] .

وزعم النجَّارُ : أن المريدَ منَّا مريدٌ بإرادةٍ هي غيرُهُ ، واللهَ سبحانه مريدٌ لنفسه[3] ، كما زعم أن العالِمَ منَّا عالمٌ بعلمٍ ، وأن الله عالمٌ لنفسه .

ووافقَنا أبو الهذيل والجبائيُّ وابنه أبو هاشم : أن المريدَ لا يكونُ مريداً إلا [بإرادةٍ][4] ، **إلا أنهم زعموا** : أن إرادتَهُ حادثةٌ لا في محلٍّ ، وأحالوا كونَهُ في الأزل مريداً[5] .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٩) .

(٢) انظر (١/ ٢٢٥) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٤) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٤٤٠) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لإرادة) .

(٥) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٠) ، و« المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٣ـ ٤) .

وزعم أبو الهذيل : أن إرادةَ الله تعالىٰ غيرُ مراده ، وغيرُ أمره ، وأن إرادتَهُ لمفعولاته غيرُ مخلوقةٍ على الحقيقة ، بل هي مع قوله للمخلوقات : (كوني) خَلْقٌ لها ، وأن إرادتَهُ لفعلٍ من أفعالِ غيره ليست بخَلْقٍ له ، وهي غيرُ أمره به[١] .

وزعم بشرُ بن المُعتَمِر وأتباعُهُ من القدريَّة : أن إرادةَ الله عزَّ وجلَّ علىٰ ضربين : إرادةٌ وُصِفَ بها لذاته ، وإرادةٌ هي فعلٌ من أفعاله[٢] .

وإرادتَهُ التي وُصِفَ بها في ذاته يقال فيها[٣] : إن الله عزَّ وجلَّ لم يزل مريداً لجميع أفعاله وجميعِ طاعات عباده ؛ لأنه لا يجوزُ أن يعلمَ عالِمٌ صلاحاً وخيراً ولا يريدُهُ ، فلمَّا كان عالماً بذلك في الأزل وجب أن يكونَ في الأزل مريداً له .

والإرادةَ التي هي فعلٌ من أفعاله : فإنه إذا أراد بها فعلَ نفسه فهي خلقٌ له ، وهي قبل الفعل ؛ لأن الشيئينِ لا يكونُ أحدُهما بصاحبه وهما واقعان معاً ، وإذا أراد بها فعلَ عباده فهي أمرُهُ [به][٤] .

وزعمت الكراميَّةُ مجسِّمةُ خراسانَ : أن الله عزَّ وجلَّ لم يزل مريداً

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٨٩ـ١٩٠) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩٠) ، وعبارته فيه : (إرادة وصف بها الله في ذاته ، وإرادة وصف بها وهي فعل من أفعاله) .

(٣) لو قال : (لذاته) لكان أجلىٰ ؛ ليطابق مذهب القدرية .

(٤) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٣) ، وهي عبارة قاضيهم عبد الجبار نفسها ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بها) ، وإنما يعود الضمير على الفعل ، والتصحيح من « المغني » .

بمريديَّة في ذاته ؛ وهي قدرتُهُ علىٰ إحداث الإرادة في ذاته[1] .

وزعموا : أن إرادتَهُ حادثةٌ في ذاته ، وأنه لم يصر بشيء من إراداته مريداً ، بل كان مريداً في الأزل قبل حدوث الإرادة فيه[2] .

والكلامُ في أن المريدَ لا يكون مريداً إلا بإرادة . . كالكلام في أن العالِمَ لا يكون عالماً إلا بعلمٍ ، وقد تقدَّم ذلك قبل هـٰذا[3] .

والمسألةُ الخامسةُ

في أنَّ اللهَ تعالىٰ هل كانَ في الأزلِ مريداً أو لم يكن مريداً ثمَّ صارَ مريداً

والكلامُ فيها مبنيٌّ على اختلافهم في صحَّة كونه مريداً على الحقيقة :

ومن زعم من القدريَّة : أن وصفَهُ بذلك إنما هو علىٰ كونه فاعلاً لفعلِ نفسه ، أو آمراً بفعل غيره[4] . . أحال وصفَهُ بذلك في الأزل ، ولم يثبت له إرادةً على الحقيقة هي غيرُ فعله وأمره .

وأما الذين وصفوه بأنه مريدٌ على الحقيقة ، لا علىٰ معنى الفاعلِ ، ولا علىٰ معنى الآمرِ . . فإنهم اختلفوا في إطلاق هـٰذا الوصفِ له في الأزل :

فقال جمهورُ أصحابنا : إنه لم يزل مريداً بإرادةٍ ؛ صفةٍ له أزليَّةٍ قائمةٍ

---

(١) انظر (١/ ٤٢٠) .

(٢) انظر (١/ ٤٢٠) .

(٣) انظر (٢/ ٤٤٨) .

(٤) وهو قول النظام والكعبي وبعض معتزلة بغداد . انظر (١/ ٥١٤) .

به ، أراد بها جميعَ مراداته ، كما قالوا : إنه لم يزل عالماً بعلمٍ محيطٍ بجميع المعلومات على التفصيل ، وكما لم يزل قادراً بقدرةٍ شاملةٍ [لجميع] المقدورات على التفصيل[1] ، سامعاً بسمعٍ رائياً برؤيةٍ محيطينِ بجميع المسموعات والمرئيَّات على التفصيل .

ووافقَنا النجَّارُ : على أنه لم يزل مريداً لكلِّ ما علم حدوثَهُ على الوجه الذي علم أنه يحدثُ عليه ، إلا أنه يزعمُ : أنه كان مريداً لنفسه[2] ، كما زعم : أنه كان عالماً لنفسه ، ولم يُثبِتْ له إرادةً ، كما لم يُثبِتْ له علماً ولا قدرةً .

وقد حكينا قولَ الكراميَّة : أنه لم يزل مريداً بمريديَّةٍ ، وأن إرادتَهُ صفةٌ حادثةٌ فيه[3] .

واختلفت المعتزلةُ الذين وصفوا الله عزَّ وجلَّ بأنه مريدٌ على الحقيقة في هٰذه المسألة :

فقال أبو الهذيل : لم يكن في الأزل مريداً ، ثم صار مريداً بإرادةٍ حادثةٍ أحدثَها لا في محلٍّ ، وإرادتُهُ غيرُ مراده وغيرُ أمره ، وإرادتُهُ لمفعولاته ليست بمخلوقةٍ على الحقيقة ، بل هي مع قوله لها : (كوني) خَلْقٌ لها ، وإرادتُهُ لفعلِ غيره غيرُ أمره ، وليست بخَلْقٍ له[4] .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (بجميع) ، واللام للتقوية ؛ إذ ما قبله متعدٍّ بنفسه .

(٢) انظر (١/ ٣٧٩) .

(٣) انظر (٣/ ٤٨٩) .

(٤) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٤) ، وعبارته : (والمحكي=

ووافق الجبائيُّ وابنه أبو هاشم أبا الهذيل في حدوث إرادةِ الله عزَّ وجلَّ لا في محلٍّ ، لكنَّهما لم يجعلاها مع قوله لمفعولاته : (كوني) خلقاً [لها] .

وزعم أبو هاشم : أن إرادتَهُ وحدَها لفعله خلقٌ له .

وذهب بشرُ بن المعتمر : إلىٰ أن الله عزَّ وجلَّ قد كان في الأزل مريداً لا بإرادةٍ ، وزعم أن الإرادةَ من الله عزَّ وجلَّ علىٰ ضربين : صفةُ ذاتٍ ، وصفةُ فعلٍ(١) .

فالإرادةُ التي هي صفةُ ذاته : هو أن الله لم يزل مريداً لجميع أفعاله وجميعِ طاعات عباده ؛ لأنه لا يجوز أن يعلمَ عالِمٌ صلاحاً وخيراً فلا يريدَهُ ، فلمَّا كان لم يزل عالماً بذلك أجمعَ . . وجب كونُهُ في الأزل مريداً له .

قال : والإرادةُ التي هي فعلٌ من أفعاله : فإنه إن أراد بها فعلَ نفسه فهي كقوله ، وهي قبل الفعل المراد ؛ لأن الشيئينِ لا يكون أحدُهما بالآخر إذا

= عن شيخنا أبي الهذيل رحمه الله : أن إرادة الله غير المراد ، فإرادته لما خلقَهُ هي خلقُهُ له ، وهي معه ، وخلق الشيء عنده غير الشيء ، وإرادته لطاعات العباد هي أمرُهُ بها) ، ثم ذكر قولين في أول من قال بأن إرادة الله لا في محلٍّ ؛ الأول : أنه جعفر بن حرب الهمذاني (ت٢٣٦هـ) ، والثاني : أبو الهذيل العلاف (ت٢٢٧ أو ٢٣٥هـ) .

(١) قال قاضي المعتزلة عبد الجبار في « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (الإرادة) (٦/ ٣) : (ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل) ، ثم قال : (إلا ما حكي عن بشر بن المعتمر أنه قال : إن الإرادة من الله علىٰ وجهين : صفة ذات ، وصفة فعل) .

وُجِدا معاً ، وإذا أراد بها فعلَ غيره فهي الأمرُ به(١) .

وحكى الكعبيُّ في « مقالاته » عن حفص الفرد : أن الإرادةَ من الله عزَّ وجلَّ علىٰ ضربين :

إرادةٌ هي صفةٌ في ذاته ، وأنه أراد بها كلَّ مخلوقٍ من فعله وفعلِ غيره من طاعةٍ ومعصيةٍ .

وإرادةٌ هي فعلٌ من أفعاله ؛ وهي أمرُهُ بالطاعة(٢) .

فالإرادةُ الأولىٰ علىٰ أصله : تقتضي أن يكونَ في الأزل بها مريداً ؛ لاستحالة حدوثِ الحوادث في ذاته عنده وعندنا .

وإنما زعم أن إرادتَهُ الثانيةَ فعلٌ ـ وهي أمرُهُ بالطاعة ـ بناءً علىٰ أصله في حدوث كلام الله عزَّ وجلَّ .

وزعم شيطانُ الطاقِ ، وزرارةُ بن أعينَ ، وعليُّ بن مِيثَم ، وأتباعُهم من الروافض : أن الله عزَّ وجلَّ لم يكن مريداً ولا عالماً حتىٰ أحدث لنفسه علماً وإرادةً(٣) .

وزاد زرارةُ القول : بأنه لم يكن حيّاً ولا قادراً حتىٰ أحدثَ لنفسه هـٰذه الصفاتِ المُوجِبةَ لهـٰذه الأوصاف .

وزعمت الكراميّةُ مجسِّمةُ خراسانَ : أن لله عزَّ وجلَّ إراداتٍ حادثةً في

---

(١) انظر (٣/ ٤٨٩) .

(٢) وقال بمثل قول حفص بشرٌ المريسي . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٥) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٧ ، ٤٩٣) .

ذاته بعدد مراداته ، مع قولهم : بأن الله عزَّ وجلَّ لم يزل مريداً[1] .

[وجوهُ الاختلافِ في (الإرادةِ) بينَ الكراميةِ والمعتزلةِ]

والخلافُ بين الكراميَّة وبين من قال بحدوث إرادة الله عزَّ وجلَّ من المعتزلة . . من وجوه :

أحدُها : أن الكراميَّة تقول : إن الإرادةَ الحادثةَ في ذات البارئ سبحانه لا يكون هو بها مريداً[2] .

والمعتزلةَ تقول : إن الله تعالىٰ مريدٌ بالإرادة التي أحدثَها لنفسه .

والثاني : أن المعتزلةَ تقول : إن إرادةَ الله تعالىٰ مُحدَثةٌ .

والكراميَّةَ تزعم : أنها حادثةٌ غيرُ مُحدَثةٍ .

والثالثُ : أن المعتزلةَ قالت : إن الله عزَّ وجلَّ أحدث إرادتَهُ لا في محلٍّ[3] .

وزعمت الكراميَّة : أن إرادتَهُ حادثةٌ فيه .

والوجهُ الرابعُ : أن الكراميَّة قالت : بتقدُّم إرادةِ الله علىٰ مراده وقتاً واحداً ؛ كتقدُّم الاستطاعة على الفعل ، والسببِ على المسبَّبِ .

---

(١) انظر (١/ ٤٢٠) ، (٣/ ٤٨٩) .

(٢) بل هو تعالىٰ بزعمهم كان مريداً في الأزل قبل حدوث الإرادة فيه . انظر (١/ ٤٢٠) .

(٣) وهو قول أبي الهذيل وبصرية المعتزلة ، وحكي مثله عن جعفر بن حرب كما تقدم تعليقاً (٣/ ٤٩١ـ ٤٩٢) .

وزعم الجبائيُّ وأتباعُهُ من المعتزلة : أن إرادةَ الله لبعض أفعاله تحدثُ مع مراده ، لا قبلَهُ[1] .

وأما أبو الهذيل : فإنه وافق الكراميَّةَ في أن إرادةَ الله عزَّ وجلَّ خلقٌ للمخلوق[2] ، وأنها تحدثُ قبله[3] .

والدليلُ على النجَّاريَّة في إثبات إرادة الله عزَّ وجلَّ[4] . . كالدليل عليه وعلى المعتزلة في إثبات علم الله تعالىٰ وقدرته .

والدليلُ على استحالة حدوث إرادةٍ لا في محلٍّ ، خلافَ قول أبي الهذيل والجبائيِّ وابنه : أنه لو صحَّ حدوثُ إرادةٍ لا في محلٍّ لصحَّ حدوثُ كلِّ إرادةٍ لا في محلٍّ ؛ ألا ترىٰ أن قائلاً لو قال : بحدوث لونٍ ما وحركةٍ ما لا في محلٍّ . . لزمَهُ أن يجيزَ حدوثَ كلِّ لونٍ وحركةٍ لا في محلٍّ .

ولأن إرادةَ الله عزَّ وجلَّ عند هـٰذه الفرقة من المعتزلة من جنس إرادتنا ، فلو صحَّ وجودُ إرادته لا في محلٍّ لصحَّ وجودُ كلِّ ما هو من جنسه لا في محلٍّ ؛ ألا ترىٰ أن الجوهرَ الواحدَ لو صحَّ وجودُهُ لا في محلٍّ لصحَّ وجودُ كلِّ جوهرٍ لا في محلٍّ ؛ لأنها جنسٌ واحدٌ ، ومن حُكْمِ المتجانسينِ أن يجوز

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤١٨) .

(٢) انظر (٢/ ١٤٧) .

(٣) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٤١٨) : (وقال أبو الهذيل : إن إرادة الباريْ مع مراده ، ومحال أن تكون إرادة الإنسان لكون الفعل مع الفعل) ، وكذا قال قاضي المعتزلة عبد الجبار في « المغني في أبواب العدل والتوحيد » (٦/ ٤) ، فقول المصنف : (إنه وافق الكرامية بأنها تحدث قبل المخلوق) يُتأمَّل .

(٤) حيث أثبت أن الله مريداً لنفسه لا بإرادة كما تقدم (٣/ ٤٩١) .

علىٰ كلٍّ واحدٍ منهما ما يجوزُ على الآخر .

ولأنَّ الإرادةَ الحادثةَ عرضٌ ، ولو صحَّ وجودُ عرضٍ لا في محلٍّ لصحَّ وجودُ كلِّ عرضٍ لا في محلٍّ ، كما أنه لو جاز حدوثُ جسمٍ لا في محلٍّ صحَّ حدوثُ جميعِ الأجسام لا في محلٍّ .

ولأنه لو صحَّ وجود إرادةٍ لا في محلٍّ لم يختصَّ حيٌّ من الأحياء بأن يريدَ بها دون حيٍّ آخرَ ؛ إذ الإرادةُ لا تختصُّ بالمريد بها لكونه فاعلاً لها ؛ بدليل أنه يصحُّ عندنا وعندهم أن يخلقَ الله عزَّ وجلَّ في قلب الإنسان إرادةً يكون الإنسانُ بها مريداً دون خالقِها[1] .

فإذا لم تختصَّ الإرادةُ بالمريد من أجل أنه فاعلُها ، وكانت إرادةُ الله عزَّ وجلَّ غيرَ قائمةٍ به ولا بغيره ، ولم يكن اختصاصُها به من أجل أنه فاعلُها . . بطل أن يكونَ لها به اختصاصٌ دون غيره من الأحياء المريدينَ .

ويجبُ من هـٰذا أحدُ أمرينِ : إما أن يكون كلُّ الأحياء مريدينَ بتلك الإرادة التي ليست في محلٍّ ، فيجب حينئذٍ إرادةُ (. . .) المريد[2] ، وكلاهما فاسدٌ محالٌ .

ولأن إرادةَ الشيء تضادُّ الكراهيةَ له من الوجه الذي تعلَّقت الإرادةُ به[3] ،

---

(١) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٣٥٤) .

(٢) كذا في جميع النسخ ، فسقط تمام الأمر الأول ، وصدر الأمر الثاني ، ولعله أراد : فيجب حينئذ إرادة المراد الحاصل بأحد المريدينَ ، أو اجتماع أكثر من إرادة علىٰ مراد واحد ، والله أعلم .

(٣) فمن أراد كون شيء كره فقدَهُ ، وإذا أراد فقدَهُ فقد كره كونه . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٧١٩) .

والضدَّان لا يتضادَّان إلا علىٰ ما يتضادُّ عليه الكونان[1] ؛ **ألا ترىٰ** أن الإرادةَ والكراهيةَ منَّا إنما تضادَّتا علىٰ محلٍّ واحد ؛ لاستحالة اجتماع كون جسمينِ أو جوهرينِ في محلِّهما ؟!

فلو كانت إرادةُ البارئ عزَّ وجلَّ وكراهيتُهُ [متضادَّتينِ] لا في محلٍّ[2] . . لصحَّ تضادُّ كونِ جوهرينِ لا في محلٍّ ، حتىٰ لا يوجدُ جوهرانِ إلا في محلٍّ ، **وهٰذا فاسدٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ** .

وأيضاً : فلو جاز حدوثُ إرادةِ الله عزَّ وجلَّ لا في محلٍّ . . لم يكن للموحِّدينَ سبيلٌ إلىٰ إثبات توحيد الصانع بدلالة التمانع[3] ، **وكان للثنويَّة أن يقولوا لهٰذه الفرقة من المعتزلة** : ما أنكرتم من وجود صانعينِ حيَّينِ لا يختلفان في المراد ؛ لأن كلَّ إرادةٍ [يحدثُها] أحدُهما وجب أن يريدا جميعاً بها[4] ؛ لوجود تلك الإرادة لا في محلٍّ ، فلا يجوز اختصاصُ أحدِهما بها من حيث لم تقم بواحدٍ منهما ، واختصَّت بالمريد من حيث إنه فاعلُها ؟!

وهٰذا نظيرُ قول الجبائيِّ وابنه في فناء الأجسام : إنه إذا وُجِدَ لا في محلٍّ لم يختصَّ به حكمُ بعضِ الجواهر دون بعض ، ويجب أن تفنىٰ به جميعُ الجواهر[5] .

---

(١) لأن المتضادين يجب أن يشملهما جنسٌ واحد ، ولأن التضاد لا يكون في الجواهر والأجسام ، وإنما يكون في الأعراض ، وهو مذهب جمهور المتكلمين . انظر (١/ ٣٠٦).

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (متضادين) .

(٣) انظر (٣/ ٣٤١) .

(٤) ما بين المعقوفين في (أ) : (تحدث) ، وفي (ب ، ج) : (يحدثه) .

(٥) انظر (١/ ٦٨٩) .

وقَوْدُ هـٰذا الأصل في الفناء وفي الإرادة يؤدِّي إلىٰ إبطال دَلالة التمانع في باب التوحيد[1] ، وما أدّىٰ إلىٰ إفساد الصحيح فهو فاسدٌ .

وقد مضى الكلامُ على الكراميّة في إبطال قولهم بحدوث الإرادة والقولِ والملاقاةِ في ذات البارئ سبحانه قبل هـٰذا بما فيه كفاية[2] .

والمسألةُ السادسةُ
في أنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ هل أرادَ حدوثَ كلِّ ما حدثَ في العالمِ ؛ مِنْ خيرٍ وشرٍّ ونفعٍ وضرٍّ ، أو أرادَ حدوثَ بعضِ الحوادثِ دونَ بعضٍ

اختلف المثبتونَ لله عزَّ وجلَّ مريداً على الحقيقة . . في ذلك :

فقال أصحابُنا : قد أراد الله سبحانه حدوثَ كلِّ ما علم حدوثَهُ على الوجه الذي علمَ حدوثَهُ عليه ، ولم يزل مريداً كونَ ما علم كونَهُ في الوقت الذي علمَ [كونَهُ] فيه ، ومريداً ألا يكونَ كلُّ ما علمَ أنه لا يكون إذا كان ممَّا يصحُّ كونُهُ وحدوثُهُ[3] .

[اختلافُ أهلِ الحقِّ في إطلاقِ القولِ بإرادتِهِ تعالىٰ للكفرِ والمعاصي]

واختلف أصحابُنا في إطلاق القولِ بإرادته للمعاصي والكفر على التفصيل :

---

(١) وقوله : (وقود) في (أ) : (وقرر) ، وفي هامشها : (وورود) من غير إشارة إلىٰ تصحيح أو كونها نسخة .

(٢) انظر (١/ ٤٣٥) .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٩) . وهو محل إجماع عند الأصحاب كما نبه عليه الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص١٤٥) .

فمنهم من قال في الجملة : إن الله سبحانه مريدٌ حدوثَ كلِّ ما علمَ حدوثَهُ ، ولا يكون في سلطانه إلا ما يريد كونَهُ ، ولا ينتفي من مُلْكِهِ إلا ما أراد انتفاءه ، كما أطلقَهُ المسلمون في قولهم : (ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لا يكون)[١] .

ولم يقل في التفصيل : إنه أراد الكفرَ به والفريةَ عليه[٢] ، أو شيئاً من المعاصي بأسمائها المختصَّة بها .

وقال : هـٰذا كلُّهُ كقول المسلمين في الجملة عند الدعاء : يا خالقَ الأجسام ، ورازقَ الأنعام ، ولا يقولون في التفصيل : يا خالقَ الأنتان والأقذار ، والكلابِ والأنجاس والخنازير ، ولم يقولوا أيضاً : يا خالقَ الدود والعقربِ ، وإن كان في الحقيقة هو خالقَها كلِّها ، والرازقَ لكلِّ مرزوق .

كذلك نقولُ في الجملة : إنه مريدٌ لكلِّ ما علم حدوثَهُ ، ولا نقول في التفصيل : إنه مريدٌ للكفر وسائرِ المعاصي ، وإن كان حدوثُها بمشيئته وإرادته .

ونظيرُها أيضاً : قولُنا في الجملة : ما دون الله ضعيفٌ ، ولا يقال على التفصيل : إن دينَ الله ضعيفٌ ؛ لأنه يوهمُ الخطأ[٣] .

---

(١) انظر (٢/ ٢٨١) .

(٢) في (ب) : (والعربة) ، وفي هامش (أ) كتب : (القدرة) ، قال تعالىٰ : ﴿ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ﴾ [الأعراف : ٨٩] .

(٣) قال العلامة ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (٢/ ٢٤٨) : (إذا قلنا في الجملة : « إن قضاء الله حقٌّ » جازَ وإن كان كفر الكافر من قضائه ، ولا نقول : « إن الكفر حقٌّ » ، كما نقول : « إن ما دون الله ضعيف » ، والإسلام دون الله ، وليس =

وهٰذا تفصيلُ شيخنا أبي محمد عبدِ الله بن سعيد رحمةُ الله عليه ، وطائفةٍ من قدماء أصحابنا[١] .

ومنهم من قال : لا أقتصرُ في التفصيل علىٰ قولي : (إن الله أراد الزنا والكفرَ وسائرَ المعاصي) . . حتىٰ أقرنَهُ بقرينةٍ فأقولَ : (أراد من الكافر الكفرَ كسباً له ، قبيحاً منه) ، وكذلك كلُّ معصيةٍ أراد حدوثَها من العاصي بها كسباً له ، قبيحاً منه ، مذموماً عليها[٢] ، وبهٰذا التقييد يزولُ الإيهام الذي احترزَ منه الأوَّلون ، وهٰذا قولُ شيخنا أبي الحسن الأشعريِّ رحمه الله[٣] .

ونظيرُهُ في التقييد : أن المؤمنَ لا يقال له : (إنه كافرٌ) على الإطلاق ، ولٰكن يقال على التقييد : (إن المؤمنَ بالله كافرٌ بالجِبت والطاغوت ،

= بضعيف ؛ لأنا إذا قلنا : « الإسلام ضعيفٌ » كان خطأً ، وإذا قلنا في الجملة : « ما دون الله ضعيف » اقتضىٰ ذلك وصفه بالقدرة والسلطان ، ومثل هٰذا في الكلام كثير) .

(١) انظر « أصول الدين » للمصنف (ص١٤٥ـ١٤٦) .

(٢) كذا في جميع النسخ علىٰ أنها أحوال ، ولو قيل : (كسبٌ ، قبيحٌ ، مذمومٌ) لصحَّ .

(٣) انظر « اللمع » له (ص٨٤) ، وعبارته : (فإن قال : أوتقولون : إن الشرَّ من الله تعالىٰ ؟

قيل له : من أصحابنا من يقول : بأن الأشياء كلها من الله بالجملة ، ولا يطلق بلفظ الشر أنه من الله تعالىٰ ؛ كما يقال : الأشياء كلها لله في الجملة ، ولا يقال على التفصيل : « الزوجة والولد » لله تعالىٰ ـ يعني : زوجة العبد وولده ـ ، وكما نقول في الجملة : ما دون الله ضعيف ، ولا يقال على التفصيل : دين الله ضعيف .

فأما أنا فأقول : إن الشرَّ من الله تعالىٰ بأن خلقه شرّاً لغيره ، لا له) .

وقال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٧٠) حكاية عن الإمام الأشعري : (وكان يقول : إطلاق ذلك يوهم الخطأ ؛ لأجل أنه يقال : قد أراد كذا ؛ بمعنىٰ : أمر به ، علىٰ توسع اللغة ، وما يوهم الخطأ من إطلاق الألفاظ فالمنع منه واجب) .

والكافرَ بالله مؤمنٌ بمعبوده الذي يعبدُهُ من الأصنام) .

وفي هـٰذا : دليلٌ علىٰ أنه قد يجوزُ إطلاقُ لفظةٍ مع قرينةٍ لولاها لم يجزْ إطلاقُها ؛ لِمَا في إطلاقها من إيهام الخطأ .

فهـٰذا تفصيلُ قول أصحابنا في هـٰذه المسألة .

[كلامُ المعتزلةِ في هـٰذهِ المسألةِ]

وزعمت البصريَّةُ من المعتزلة : أن إرادةَ الله سبحانه حادثةٌ ، ولا يصحُّ كونُها مراداً لله عزَّ وجلَّ[١] .

وزعم جمهورُهم : أنه قد يَحدُثُ في العالم ما لا يريدُهُ الله عزَّ وجلَّ ، وأن المعاصيَ كلَّها كانت من غير مشيئةٍ له فيها[٢] .

وزعم البصريون منهم : أنه قد يريدُ كونَ الشيء ولا يكون ، ويكرهُ كونَ الشيء فيكون[٣] .

واستدلَّ أصحابُنا عليهم بقول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٧] ؛ قالوا : في هـٰذا دليلٌ علىٰ أن إرادتَهُ ليست من فعله ؛ لأنها لو كانت فعلاً له

---

(١) عزىٰ أبو رشيد النيسابوري في « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٣٦٣) كون الإرادة لا يصح أن تراد . . إلى البغداديين ، ثم قال : (وذهب شيوخنا إلىٰ أن الإرادة يجوز أن تراد ، ويجوز أن تراد إرادة الإرادة إلىٰ أن تغمض ، فإذا غمضت لم يصح أن تراد ، وقد ذكر أبو علي : أن الإرادة لا يجوز أن تراد ، ثم رجع عنه وقال : يصح أن تراد) ، وانظر « الإرشاد » (ص٦٤) .

(٢) انظر ما تقدم تعليقاً (١/ ٣٥٢) .

(٣) انظر (١/ ٥١٤) .

لوجب أن يكون مريداً لها ؛ لأنه أخبرَ أنه إنما يفعلُ ما يريدُ .

وقالوا لهم : لو صحَّ أن يُحدِثَ بعضَ أفعاله غيرَ مريدٍ له . . لصحَّ منه إحداثُ جميع أفعاله بلا إرادةٍ .

وقالوا : لو صحَّ أن يُحدِثَ المرادَ وهو له مريدٌ ، ويُحدِثَ الإرادةَ وهو لها غيرُ مريد . . لصحَّ أن يُحدِثَ كلَّ مقدور له وهو قادرٌ عليه بقدرةٍ لا في محلٍّ ، ويكونَ مُحدِثاً للقدرة لا بقدرةٍ قبلها ، كما ذهبَ إليه زرارةُ بن أعينَ وعليُّ بن مِيثَم وأتباعُهما[1] ، وهـٰذا فاسدٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

والدليلُ علىٰ شمول إرادتِهِ جميعَ المرادات : قيامُ الدَّلالة علىٰ أنها صفةٌ له أزليّةٌ ، والصفةُ الأزليّةُ تَعمُّ جميعَ ما يتعلَّقُ بها في الاشتقاق ؛ كالعلم لمَّا كانت صفةً له أزليّةً كان علماً بكلِّ معلوم ، وكذلك القدرةُ عندنا لمَّا كانت أزليّةً كانت قدرةً علىٰ كلِّ مقدور ؛ وكذلك الإرادةُ لمَّا صحَّ لنا كونُها أزليّةً وجب أن تكونَ إرادةً لكلِّ مراد[2] .

فإن ألزمونا علىٰ هـٰذا : أن تكون إرادةً لمرادينِ متضادَّينِ في وقت واحد . . قلنا : إن الذي عُلِمَ منهما وجودُهُ هو المرادُ على الحقيقة ، والآخرَ قد تمنَّاهُ صاحبُهُ .

فإن ألزمونا سمْعَ الباريْ ورؤيتَهُ . . قلنا : لمَّا كانتا أزليّتينِ [تعلَّقتا] بكلِّ مسموعٍ وكلِّ مرئيٍّ[3] .

---

(١) انظر (٣/ ٤٩٣) .

(٢) انظر « اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع » (ص٤٧) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (تعلقا)، والضمير راجع على الصفتين المذكورتين.

وإن ألزمونا علىٰ هـٰذه الدَّلالةِ أمرَ الله وخبرَهُ . . قلنا : إن من لم يقل من أصحابنا : إن كلامَهُ في الأزل أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ[1] . . فهـٰذا السؤالُ عنه ساقطٌ .

ومن قال منهم : إن كلامَ الله سبحانه في الأزل أمرٌ وخبرٌ ، كما ذهب إليه أبو الحسن[2] . . فإنه يقول : إن أمرَهُ أمرٌ لكلِّ مأمورٍ على الوصف الذي يحصل ، وخبرٌ عن كلِّ مُخبَرٍ عنه على الوجه الذي هو عليه ، كما أن إرادتَهُ لكلِّ مُرادٍ علىٰ ما هو عليه[3] .

وإن ألزمونا المحبَّةَ والرضا . . فهما عند أبي الحسن بمعنى الإرادة[4] ، ويعمَّان كلَّ محبوبٍ ومرادٍ ، وكلُّ ما أراد وجودَهُ فقد رضيَ وجودَهُ وأحبَّ وجودَهُ على الوجه الذي أراده[5] .

ومن جعل المحبَّةَ والرضا من الأوصاف الفعليَّة . . لم يلزمْهُ هـٰذا السؤال[6] .

والدليلُ علىٰ أنه لا يجوز حدوثُ ما لا يريده الله عزَّ وجلَّ من عباده : أنه

---

(١) وهو مذهب الإمام القلانسي وابن كلاب . انظر (١/٤٠٦) ، (٢/٣٤٦) .
(٢) انظر (١/٤٠٦) ، (٢/٣٤٦) .
(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٥) .
(٤) انظر (٣/٣٥٩) .
(٥) وعلىٰ ذلك لو قيل : هل رضي وجود الكافر ورضي وجود الكفر منه ؟
فالجواب : نعم ، ورضي عقابَهُ وسوءَ عاقبته أيضاً ، والجمهورُ علىٰ أن الرضا والمحبة إن كانا يرجعان إلى الإرادة فهما وصفان لبعض تعلقاتها ؛ كإرادة الإيمان والطاعة .
(٦) وهو مذهب الإمام القلانسي وابن كلاب وابن فورك . انظر (٣/٣٥٩) .

إذا لم يجزْ أن يريدَ فعلاً من أفعال نفسه فلا يكونَ ، ولو أراد منها شيئاً فلم يكن . . لحقَهُ نقصٌ ، كذلك إذا أراد من غيره شيئاً فلم يكن لحقَهُ نقصٌ[1] ، كما أنه لو أخبر عن نفسه أنه يفعل فعلاً ثمَّ لم يفعله لحقَهُ الكذبُ والنقصُ . . كذلك لو أخبر عن غيره أنه يفعل شيئاً فلم يفعله لحقَهُ الكذبُ والنقصُ .

فإن قالوا وألزمونا علىٰ هـٰذه الدَّلالةِ الأمرَ . . فإنَّا لمَّا أجزنا أن يقعَ من غيره خلافُ أمره أجزنا أن يقعَ من فعله أيضاً ما هو خلافُ أمره ، ولا يلحقُهُ النقصُ بواحد منهما .

وممَّا يدلُّ علىٰ صحَّة قولنا في هـٰذه المسألة : أنه لو جاز حدوثُ ما لا يريده الله عزَّ وجلَّ ، وجاز أن يريدَ شيئاً فلا يَتِمَّ مرادُهُ كما قالت القدريَّةُ . . لأدَّىٰ ذلك إلىٰ إبطال دَلالة التمانع علىٰ توحيد الصانع ؛ وذلك أن بناءها : علىٰ أنه لو لم يتمَّ مرادُهما لظهر عجزُهما ، ولو لم يتمَّ مرادُ أحدِهما لوجب عجزُهُ ونقصُهُ .

فإذا صحَّ عند القدريَّة أن يريدَ الإلـٰهُ من العبد شيئاً ، ولا يَتِمَّ مرادُهُ ، ولا يلحقَهُ بذلك عجزٌ ولا نقصٌ . . كان للثنويِّ أن يلزمَهم القولَ : بأن أحدَ الصانعينِ إذا لم يتمَّ مرادُهُ لم يلحقْهُ في ذلك عجزٌ[2] .

وقد اعترضت القدريَّةُ علىٰ هـٰذه الدَّلالةِ بأن قالت : لو كان وقوعُ ما يكرهُهُ الله تعالىٰ من عبده يوجب ضعفَهُ وتعجيزَهُ . . لكان وقوعُ مراده من غيره يوجب تقويتَهُ .

---

(١) انظر « اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع » (ص٤٨) .

(٢) انظر (٣/ ٣٤٣) .

فقلنا لهم : إن وقوعَ ما يكرهُهُ من عبده لا يوجب أن يكونَ العبدُ قد أعجزه ، وإنما يدلُّ علىٰ عجزه في نفسه عن إتمام مراده ، كذلك إذا لم يقع من عبده إلا مرادُهُ على الوجه الذي أراد منه . . دلَّ ذلك علىٰ تمام قدرته ، ولم يكن دليلاً علىٰ أن العبد أقدره .

واعترضوا أيضاً بأن قالوا : إن العبدَ وإن فعل ما يكرهُهُ الله فلا يجب بذلك عجزُ الإلـٰه وضعفُهُ ؛ لأنه وإن لم يَتِمَّ مرادُهُ من العبد الذي عصاه فهو قادرٌ علىٰ إتمام مراده منه ؛ بأن يلجئَهُ إلىٰ أن يفعلَ ما أراده منه .

قالوا : وهـٰذا كمَلِكٍ من ملوك الدنيا مرَّ في طريقه بأعمىٰ زَمِنٍ فقيرٍ ، فأراد منه الدعاءَ له والثناءَ عليه فيثيبهُ علىٰ ذلك ، فلم يفعل الزَّمِنُ ذلك ، بل شتمَهُ وذمَّهُ ، فإن ما كرهَهُ المَلِكُ لا يكونُ في ذلك دليلٌ علىٰ عجزه وضعفه ، من قِبل أنه وإن لم يَتِمَّ مرادُهُ من الأعمى الزَّمِنِ فهو قادرٌ علىٰ منعه إياه ممَّا كرهَهُ ، وإلجائه إلىٰ ما أراده منه[1] .

وشبَّهوه أيضاً بما يقعُ من اليهود والنصارىٰ وسائرِ الكفرة في بيوتهم ؛ من الكفر والمعاصي التي يكرهُها المسلمون ، لا يكونُ فيه [دليلٌ] علىٰ عجز المسلمين عنهم[2] .

وهـٰذان المثالانِ [فيهما] تمويهٌ منهم على العامَّة ، وجهلٌ منهم بامتناع أصحابنا من قبولهما والتزامهما ؛ **فإنَّا نقول** : إن الملِكَ الذي وصفوه يدلُّ وقوعُ مكروهه من الأعمى الزَّمِنِ علىٰ عجزه عن إتمام مراده ، وكذلك

---

(١) انظر « اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع » (ص٤٩ـ٥٠) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (دليلاً) .

المسلمون عجَزَةٌ عن إتمام مرادهم من الكفرة ، ليس من أجل أن الكفرةَ أعجزوهم ، ولـٰكن من أجل أنهم في أنفسهم عاجزون عن ذلك .

وأما الإلجاءُ الذي ذكروه فقد بيَّنَّا وجهَ فساده علىٰ أصولهم في الفصل الذي ذكرنا فيه عجزَ القدريَّة عن تصحيح دَلالة التوحيد علىٰ أصولهم[1] ، فلذلك لم نذكرها ها هنا ، والله أعلم .

* * *

(١) انظر (٣/ ٣٤٤) .

باب
في بيان ما يتعلق من أوصاف الله عز وجل وأسمائه بالكلام والقول

باب
في بيان ما يتعلق من أوصاف الله عز وجل وأسمائه بالكلام والقول

وذلك بعضُ مسائلها :

أجمع أصحابُنا : على وصف الله سبحانه بأنه متكلِّمٌ ، قائلٌ ، مُخاطِبٌ ، آمرٌ ، مُخبرٌ .

وأجمعوا : على أن كلامَهُ أمرٌ ، ونهيٌ ، وخبرٌ ، وخطابٌ(١) .

وأجمعوا : على أنه لا يوصف بأنه ناطقٌ(٢) ، وعلى أن كلامَهُ ليس بصوت ولا حرف(٣) .

---

(١) مع اختلافهم في أزليةِ هـٰذه النعوت للكلام وحدوثِها .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٤) مع عدم الفرق في المعنىٰ .

(٣) انظر « مشكل الحديث » للأستاذ ابن فورك (ص٣٥١) ، وتأوَّلوا ما ورد من ظواهر النصوص ما فيها إثبات ذلك أو يلزم عنه ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام الذي رواه الترمذي (٢٩١٠) من حديث سيدنا ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً : « من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة » ، وما علقه البخاري في « صحيحه » (٩/ ١٤١) من حديث سيدنا عبد الله بن أنيس مرفوعاً : « يحشر الله العباد ، فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ : أنا الملك ، أنا الديان » ، وقد نص الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » (١٠/ ٤٢٩) أنه تعالىٰ يأمر منادياً فينادي بذلك ، ففيه مجاز الحذف ، ثم قال : (ولم يثبت لفظ الصوت في حديث صحيح مرفوع غير حديثه) ؛ يعني : سيدنا عبد الله بن أنيس . =

وأجمعوا : علىٰ أن كلامَهُ قائمٌ به ، وعلىٰ أنه صفةٌ له أزليّةٌ .

واختلفوا في مسائلَ من فروع هٰذا الباب من طريق العبارة ، وخالفهم طوائفُ في أصول هٰذا البابِ وفروعِهِ .

ونحن نشرحُ مضمون هٰذا البابِ بمسائلَ على التفصيل :

المسألةُ الأولىٰ

في صحّةِ وصفِ الإلٰـهِ سبحانَهُ بأنَّهُ متكلِّمٌ وقائلٌ وآمرٌ وناهٍ

وعلىٰ ذلك جمهورُ الأمّة ، إلا طوائفَ مبتدعةً :

منهم : جهمُ بن صفوانَ ، فإنه امتنع من وصفه بذلك ، وبكلِّ وصفٍ يجوز إطلاقُهُ علىٰ غيره[1] ، وهٰذا مع قوله بأن القرآنَ كلامُهُ ، وأن كلامَهُ حادثٌ مخلوقٌ له .

ومنهم : مَعْمَرٌ شيخُ القدريّة ، فإنه وإن أطلق القولَ بأن الله تعالىٰ آمرٌ وناهٍ . . فليس بمستقيم علىٰ أصله وصفُ البارئ بأنه متكلِّم ؛ لأنه لا يقول : إنه فاعلُ الكلام كما تقوله القدريّةُ[2] ؛ لأنه زعم : أن الله عزَّ ذكرُهُ لم يخلق شيئاً من الأعراض[3] ، ولا يقول : إن الكلامَ قائمٌ به كما قاله أصحابنا ؛

= قال الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (١٤/ ٢٣٧) : (وزعمت الحنابلة والحشوية : أن كلام الله المركب من الحروف والأصوات قديم ، وهٰذا القول أخسُّ من أن يلتفت العاقل إليه) .

(١) انظر (١/ ٢٢٧ ، ٤٧٠) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٦ ـ ٥١٧ ، ٥٤٨) .

(٣) انظر (١/ ٦٢٦) .

لأنه لا يثبت لله صفةً قائمةً به[1] .

ومنهم : هشامٌ الفُوْطيُّ وعبَّادُ بن سليمانَ ، زعما : أن الله عزَّ وجلَّ لا يوصف بأنه متكلِّمٌ ، ووصفاه : بأنه [مكلِّمٌ] لعباده[2] ، وهٰذا من غاية التدقيقِ في الخِذلان .

وكان ثُمامةُ وأصحابه من القدريَّة لا يقولون : إن كلامَ الله عزَّ وجلَّ فعلُهُ ؛ لأنه يزعم : أن الأفعالَ المتولِّدةَ لا فاعلَ لها[3] ، والكلامُ عنده متولِّدٌ ، ولا يقول : إن الكلامَ قائمٌ به ، وليس يصحُّ له وصفُهُ أنه سبحانه آمرٌ وناهٍ ، وفيه تعطيلُ أحكام الشريعة[4] .

والمسألةُ الثانيةُ مِنْ مسائلِ هٰذا البابِ
في إثباتِ الكلامِ معنىً زائداً على المتكلِّمِ

وقد اختلفوا في ذلك لاختلافهم في إثبات الأعراض :

فنفاةُ الأعراض : ينفون كونَ الكلام معنىً غيرَ المتكلِّم .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤٨) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (متكلم) ، وأثبت من « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٦) ، وقال الإمام الأشعري في الكتاب نفسه (ص١٨٥) : (ومنهم من امتنع أن يثبت الباريَ متكلماً ، وقال : لو ثبَّته متكلماً لثبَّته متفعِّلاً ، والقائل بهٰذا الإسكافيُّ وعبادُ بن سليمان) ، وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٦١) .

(٣) انظر (١/ ٦٢٥) .

(٤) انظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٦١) ، وعبارته : (وفي هٰذا تكذيبُ محمد صلى الله عليه وسلم بقوله : إن هٰذا كلام الله ، ورفعُ الشرائع ، وإبطال الغرض والوجوب والحظر ؛ لثبوت ذلك كله بأمره ونهيه ، ولا أمر ولا نهي عندهم) .

وأثبته مثبتو الأعراض ، وزعم هشام بن الحكم الرافضيُّ : أن الموجوداتِ كلَّها أجسامٌ ، والكلامُ عنده جسمٌ[1] .

والمسألةُ الثالثةُ

في بيانِ صفةِ الكلامِ

وقد قال أصحابُنا : إن الكلامَ قسمان : أحدُهما : كلامُ الله عزَّ وجلَّ ، والثاني : كلامُ غيره .

فكلامُ الله عزَّ وجلَّ : صفةٌ أزليَّةٌ ، وليس بجسم ولا عرض .

وكلامُ غيره : عرضٌ[2] .

وزعم هشامُ بن الحكم : أن الكلامَ كلَّهُ أجسامٌ ؛ لدعواه : أن كلَّ موجود جسمٌ ، وكذلك العلمُ والإرادةُ والحركةُ عنده أجسامٌ[3] .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٠٤) .

(٢) وقل مثل ذلك في جميع صفات الله تعالىٰ ؛ لأن العرض ما يعرض وما يحدث ، وصفة الله القائمة بذاته لا تحدث ولا تعرض . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٥٧) .

(٣) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٤٤) : (الهشاميَّةُ أصحابُ هشام بن الحكم : يزعمون : أن الأفعال صفات للفاعلين ، ليست هي هم ولا غيرَهم ، وأنها ليست بأجسام ولا أشياءَ ، وحكي عنه أنه قال : هي معانٍ وليست بأشياء ولا أجسام ، وكذلك قوله في صفات الأجسام ؛ كالحركات والسكناتِ والإراداتِ والكراهاتِ والكلامِ والطاعةِ والمعصيةِ والكفرِ والإيمانِ ، فأما الألوان والطعوم والأراييح فكان يزعم أنها أجسام) .

وزعم النظَّامُ : أن الكلامَ تقطيعُ الصوت علىٰ وجهٍ مخصوصٍ ، والصوتُ عنده جسمٌ[1] .

وكان يزعم : أن الأعراضَ - إلا الحركاتِ والسكونَ - عنده حركةُ اعتماد ، والعلمَ والإرادةَ عنده من حركات القلب[2] .

وزعم النجّارُ : أن الكلامَ عرضٌ إذا قُرِئ ، وجسمٌ إذا كُتِبَ[3] .

وقال : إن كلامَ الله عزَّ وجلَّ إذا كُتِبَ بحِبْر أو دم ، أو نُقِرَ في حجر بالنبات[4] ؛ فإن الأجزاءَ الظاهرةَ من الدم والحِبْرِ والحجرِ علىٰ هيئة الحروف . . كلامُ الله عزَّ وجلَّ ، وقد صارت تلك الأجزاءُ كلاماً له بعدَ أن لم تكن كلاماً قبل الكتابة[5] .

وزعمت القدريّةُ سوى النظّام والأصمِّ : أن الكلامَ كلَّهُ عرضٌ[6] .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩١) ، و« تبصرة الأدلة » (١/ ٢٦١) .

(٢) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٣٢٤) : (قال النظام : الأجسام كلها متحركة ، والحركة حركتان : حركةُ اعتماد ، وحركةُ نُقْلة ، فهي كلُّها متحركة في الحقيقة وساكنةٌ في اللغة ، والحركاتُ هي الكون لا غير ذلك) ، وانظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٣) .

قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٦) : (وزعم النظام : أن العلم حركة من حركات القلب ، والإرادةُ عنده من حركات القلب أيضاً ، فقد خلط العلمَ بالإرادة مع اختلافهما في الجنس والوصف) .

(٣) انظر (١/ ٣٧٩) .

(٤) يقال : نقر في الحجر ؛ إذا كتب عليه ، وهٰذا مجاز ، أو نقش عليه بالمِنْقار ، وهٰذا حقيقة ، وقوله : (بالنبات) كذا في (ب ، ج) ، وأهمل نقطها في (أ) ، فتأمل .

(٥) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٩) .

(٦) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩١-١٩٣) .

فأما **النظَّامُ** : فإنه جعلَهُ جسماً[١] ، **والأصمُّ** : فإنه نفاه ؛ لنفيه للأعراض .

فيقال **لهشام بن الحكم** في قوله : (إن الكلامَ جسمٌ) : هل هو جسمٌ يقوم بنفسه ، أو هو مفتقرٌ إلىٰ محلٍّ يقوم به ؟

فإن قال : بافتقاره إلىٰ محلٍّ يقوم به . . أعطاه معنى الأعراض ، وخالفَ في التسمية .

وإن زعم : أنه قائمٌ بنفسه . . لزمه أن يكونَ كلاماً لا لمتكلِّمٍ به ، وأن يجيز كونَهُ متكلِّماً وساكتاً[٢] ؛ لأنَّ ذلك كلَّهُ جائزٌ على القائم بنفسه ، وفي هـٰذا وصفُ الكلام بالسكوت !

وقُبْحُ قولِ **النجَّاريَّة** : بأن كلامَ الله قد يكون أجزاءً من الدم والخشب والحجر[٣] . . يغني عن إفساده .

ومن قال من **المعتزلة** : إن كلامَ الله عزَّ وجلَّ عرضٌ . . بناهُ علىٰ قوله بحدوثه ، وسنذكرُ الدَّلالة علىٰ إبطال حدوثه بعد هـٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ[٤] .

---

(١) وهـٰذا قوله في كلام الخالق جلَّ وعلا ، أما كلام المخلوق عنده فإنه عرض . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩١) .

(٢) يعني : وأن يجيز كون الكلام متكلِّماً وساكتاً .

(٣) سيأتي (٣/ ٥٢٩) قوله : (أو نقر في خشب) ؛ يعني : حروف الكلام .

(٤) انظر (٣/ ٥٢٨ _ ٥٢٩) .

والمسألةُ الرابعةُ

في الفرقِ بينَ الكلامِ والحروفِ والأصواتِ

وقد اختلفوا في ذلك :

فقال شيخنا أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله : الكلامُ كلُّهُ ليس من جنس الحروفِ ، ولا من جنس الأصواتِ ، بل الحروفُ والأصواتُ علىٰ وجهٍ مخصوصٍ دَلالاتٌ على الكلام القائم بنفس المتكلِّم[1] .

وقال عبدُ الله بن سعيد وأبو العباس القلانسيُّ وأتباعُهما من أصحابنا :

إن كلامَ المخلوقينَ : حروفٌ وأصواتٌ ؛ لأنه يكون [له] مخارجُ الحروف والأصوات[2] .

وكلامَ الله عزَّ وجلَّ : ليس بحروف ولا أصوات ؛ لأنه غيرُ موصوفٍ بمخارجِ الحروفِ والأصوات .

وإذا قرأ القارئ منَّا كلامَ الله عزَّ وجلَّ . . فقراءتُهُ حرفٌ وصوتٌ ،

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٨) ، ولم يفرق الإمام الأشعري في ذلك بين الغائب والشاهد ؛ قال الأستاذ ابن فورك حكاية عنه (ص٦٧) : (ولم يختلف مذهبه في أن الكلام شاهداً أو غائباً معنىً غيرُ الحروف والأصوات) ، ثم قال : (وكان لا يُنكِرُ أن تسمَّى الأصواتُ والحروفُ كلاماً كما تسمى الكتابة والإشارة كلاماً علىٰ مجاز اللغة واتساعها) ، وإلىٰ ذلك ذهب الإمام الباقلاني . انظر « رسالة الحرة » المطبوع باسم « الإنصاف » (ص١٠١) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لها) ، والضمير إنما يرجع علىٰ كلام المخلوقين .

ومقروءَهُ ليس بحروف ولا أصوات[١] .

وهـٰذا القولُ هو اختيارُ أكثرِ أصحاب الحديث ، وبه نقول[٢] .

قال ابنُ الراونديِّ : (الكلامُ غيرُ الحروف والأصوات ، وإنما هو ما يريده المتكلِّمُ به في نفسه ، ثم ينطقُ به) ، وأحال كونَهُ مسموعاً ، وقال : (إنما تُسمَعُ الحروفُ الدالة عليه)[٣] .

وذهب أبو عيسى الورَّاقُ إلىٰ مثل قول ابن الراونديِّ .

وزعم جمهورُ الكراميَّة : أن الكلامَ لا يكون إلا من جنس الحروف[٤] .

وزعم واحدٌ منهم يعرف بإبراهيمَ الشورمينيِّ[٥] : أن أذكارَ القلوب أقوالٌ

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٨٤) ، قال العلامة الشهرستاني في « نهاية الأقدام » (ص٣٢٠) : (وصار أبو الحسن الأشعري : إلىٰ أن الكلام معنىً قائم بالنفس الإنسانية ، وبذات المتكلم ، وليس بحروف ولا أصوات ، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خَلَده ، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردُّدٌ : أهو علىٰ سبيل الحقيقة ، أم علىٰ طريق المجاز ؟ وإن كان علىٰ طريق الحقيقة فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك) .

(٢) انظر « أصول الدين » (ص١٠٨) ، و« تبصرة الأدلة » (١/ ٢٥٩) ، وهو اختيار إمام الحرمين الجويني ؛ حيث قال في « الإرشاد » (ص١٠٨) : (الطريقة المرضية عندنا : أن العبارات تسمىٰ كلاماً على الحقيقة ، والكلامَ القائم بالنفس كلام ، وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين) .

(٣) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٥٨٩) : (وقال قائلون : القرآن معنىً من المعاني ، وعين من الأعيان خلقه الله عز وجل ، ليس بجسم ولا عرض ، وهـٰذا قول ابن الراوندي) .

(٤) انظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٨٤) .

(٥) نسبة إلىٰ شورمين بالقرب من هراة ، قال المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٢١٦) =

وليست بذات حروفٍ ، والقولَ المسموعَ حروفٌ .

وكلهم يزعمون : أن القولَ غيرُ الكلام ؛ لأن الكلامَ عندهم هي القدرةُ على القول ، وكلامُ الله عندهم قدرتُهُ على الأقوال الحادثةِ فيه .

وزعم الجبائيُّ وأتباعُهُ من القدريَّة : أن الكلامَ حروفٌ مؤلَّفةٌ ، وأصواتٌ مقطَّعةٌ علىٰ وجهٍ مخصوصٍ[1] .

وزعم ابنُهُ أبو هاشم : أن الكلامَ لا يكون إلا من جنس الصوتِ .

والخلافُ بينه وبين أبيه : من حيث إن أباه زعم : أن الكلامَ إذا كُتِبَ فهو حروفٌ وكلامٌ ، وإذا قرئ فهو حروفٌ وأصواتٌ وكلام ، وزعم ابنُهُ : أنه إذا كُتِبَ فليس بكلام ، وإنما يكون كلاماً إذا قرئ أو قيل ؛ فلذلك جعلَهُ صوتاً .

فالحروفُ عند أبي هاشم : لا تكونُ إلا صوتاً ، وعند الجبائيِّ : قد تكون صوتاً ، وقد تكون مكتوبةً[2] .

وقالا جميعاً : إن حرفاً واحداً لا يكون كلاماً ، وأقلُّ ما يكون كلاماً عندهم حرفان[3] .

وزعمت النجَّاريةُ : أن الكلامَ لا يكون إلا من جنس الحروفِ ، ولٰكنهم

= وهو يتحدَّث عن زعيم الكرامية محمد بن كرام : (وكان أتباعه في وقته من أوغاد شورمين وأفشين) .

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٩٩) ، و« نهاية الأقدام » (ص٣٢٠) .

(٢) انظر مذهب أبي هاشم الجبائي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٥٩) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٦٠٤) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٥٣٧) .

قالوا : إنه إذا كُتِبَ فهو جسم ، كما حكيناه عنهم قبل هٰذا[1] .

والدليلُ علىٰ أن الكلامَ غيرُ الحروف : إضافةُ الحروفِ إلىٰ مخارجها ، وإضافةُ الكلام إلى المتكلِّم به ، دون إضافته إلىٰ مخارج الحروف ، فلو كان الكلامُ حروفاً لأضيف إلىٰ ما تضافُ إليه الحروفُ جملةً وتفصيلاً .

ويقال للنجَّاريَّة : إن كان الكلامُ إذا كُتِبَ يصيرُ جسماً . . [لزمكم][2] : إذا كتب الإنسانُ علىٰ لسانه كلاماً بصِبغ من الأصباغ وسكت . . أن يكونَ في حالةٍ واحدةٍ ساكتاً متكلِّماً ؛ لاجتماع الكلام والسكوت في لسانه .

وقيل لهم : إذا كان الجسمُ عندكم أعراضاً مجتمعةً ؛ هو لونٌ وطعمٌ ورائحةٌ وغيرها ، وصار كلامُ الله تعالىٰ بالكتابة جسماً . . **لزمكم** : أن يكونَ كلامُ الله ذا لونٍ وطعمٍ ورائحةٍ .

وقيل لهم : إن كان كلامُهُ جسماً إذا كُتِبَ ، فلو كتب بحروف دقيقةٍ أو جليلةٍ أو غليظةٍ بالنقر في الحجر . . **لزمكم** : أن يكونَ كلاماً دقيقاً في موضعٍ ، غليظاً في موضعٍ .

وقيل لهم : إن كان كلامُهُ عرضاً إذا قرئ ، والقراءةُ عندكم وعندنا لا تبقىٰ . . **لزمكم أن تقولوا** : إن كلامَهُ باقٍ إذا كُتِبَ ، غيرُ باقٍ إذا قرئ .

ويعكسُ قول الكراميَّةِ بأن يقال : إن القولَ قدرةٌ على الكلام ، خلافَ قولهم : إن الكلامَ قدرةٌ على القول .

---

(١) انظر (١/ ٣٧٩) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لزمك) .

فإن قالوا : القولُ قدرةٌ على التكلُّم والتكليم . . لم ينفصلوا ممَّن يقول : إن القولَ قدرةٌ على التقوُّل والتقويل ، وهـٰذا ما لا فصلَ فيه .

والمسألةُ الخامسةُ

في وجوبِ قيامِ الكلامِ بالمتكلِّمِ بهِ

وقد أجمع أصحابُنا علىٰ ذلك ، وعلىٰ جواز قيام الكلامِ بالجزء المنفرد ، ويكونُ متكلِّماً به .

فإن قام بجزءٍ من الجملة :

فالمتكلِّمُ به عند أبي الحسن الأشعري : محلُّهُ ، ويقال للجملة : (متكلِّمٌ به) على التوسُّع[1] .

وعند القلانسيِّ : يكون اسمُ المتكلِّم لتلك الجملة حقيقة[2] .

وزعم أكثرُ القدريَّة : أن الكلامَ منَّا يقع متولِّداً في الجوِّ ، ولا يقوم بالمتكلِّم به[3] .

وزعم أبو الهذيل : أن قولَ الله للشيء : (كُنْ) حادثٌ لا في محلٍّ ، وسائرَ أقواله حادثٌ في جسم من الأجسام[4] .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٧٠ ، ٢٠٥) .
(٢) انظر (٢/ ١٢٣) .
(٣) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٥٢٩ـ ٥٣٧) .
(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٠) ، و« أبكار الأفكار » (ص٣٥٤) .

وزعم ثُمامةُ : أن كلامَ العباد متولِّدٌ ، لا فاعلَ له أصلاً[1] .

وزعم النجَّارُ : أن كلامَ الإنسان قائمٌ به ، وكلامَ الله غيرُ قائم به[2] .

ودليلُنا على المخالفين : أن السكوتَ قائمٌ بالساكت ، وكذلك الخرسُ قائمٌ بالأخرس ، فلو لم يكن الكلامُ قائماً بالمتكلِّم به . . لجاز أن يكون الساكتُ متكلِّماً في حال سكوته أو خرسه ، وهـٰذا محالٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

ولأنه لو لم يكن الكلامُ قائماً بالمتكلِّم به ، وكان المتكلِّم فاعلاً للكلام في غيره . . لجاز أن يفعلَ صِدْقاً في محلٍّ وكذباً في محلٍّ آخر ؛ حتىٰ يكونُ في حالٍ واحدٍ صادقاً كاذباً في شيء واحد ، وهـٰذا محالٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

والمسألةُ السادسةُ
في إثباتِ ضدِّ الكلامِ

وقد اختلفوا في ذلك :

فقال أصحابُنا : إن السكوتَ والخرسَ ضدَّان للكلام .

واختلفوا في الموت والكلام :

فقال أبو الحسن الأشعريُّ : إن الموتَ يضادُّ الكلامَ ، وكذلك الجماديَّةُ

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٧) ، و« أصول الدين » للمصنف (ص١٣٨) .
(٢) انظر « أبكار الأفكار » (١/ ٣٧٢) .

ضدٌّ للكلام[1] ، وجعل وجودَ الحياة شرطاً في وجود الكلام[2] ، وبه قال عبدُ الله بن سعيد ، وابنُ الراونديِّ ، وبرغوثٌ .

وقال القلانسيُّ من أصحابنا : ليس الموتُ والجماديَّةُ ضدَّينِ للكلام ، وأجاز وجودَ الكلام في الجماد والميِّت[3] .

فمَنْ شرطَ الحياةَ في الكلام قال في نُطقِ السماء والأرض وقولِهما : ﴿ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت : ١١] : إن الله عزَّ وجلَّ خلقَ فيهما حياةً ونُطقاً حتىٰ قالتا هـٰذا القولَ ، وكذلك خلقَ في الشاة المسمومةِ حياةً ونُطقاً حتىٰ أخبرت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم بأنها مسمومةٌ[4] ، فكان للنبيِّ صلى الله عليه وسلم في ذلك معجزتان :

إحداهما : إحياءُ الميِّت لأجله كما إحياءُ الميِّت لعيسىٰ .

والثاني : إنطاقُ البهيمةِ لأجله بعد إحيائها .

وزعمت المعتزلةُ : أن الكلامَ لا ضدَّ له بوجهٍ من الوجوه .

وقالت النجَّاريةُ : لكلامنا ضدٌّ ، وليس لكلام الله ضدٌّ[5] .

---

(١) قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٨) حكاية عن الإمام الأشعري : (وكان يقول في أضداد الكلام : إنها الموت ، والخرس ، والسكوت ، والطفولية ، والبهيمية ، والآفة الغامرة للحي المخرجة له من وجدان الكلام في نفسه) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٧) .

(٣) انظر (٢/ ١١٦) ، و« أصول الدين » للمصنف (ص٢٩) .

(٤) انظر ما تقدم حول هـٰذه المسألة (٢/ ١١٦) .

(٥) انظر « أبكار الأفكار » (١/ ٣٧٢) .

وقلنا : استحالةُ اجتماع الكلامِ مع السكوت والخرس في محلٍّ واحد . . دليلٌ علىٰ تضادِّ هـٰذه الثلاثة ؛ لأن الأعراضَ التي يستحيل اجتماعُها في محلٍّ واحد متضادَّةٌ ؛ كالسواد والبياض(١) .

والمسألةُ السابعةُ

في بيانِ حقيقةِ الكلامِ وحَدِّهِ

وقد اختلفت عباراتُ أصحابنا في ذلك :

فمنهم من قال : الكلامُ : صفةٌ يصيرُ الحيُّ بها متكلِّماً .

وهـٰذا صحيحٌ علىٰ قول شيخنا أبي الحسن الأشعريِّ رحمه الله(٢) ، وفيه فوائدُ علىٰ أصوله :

منها : إثباتُ الكلام صفةً ، خلافاً لمن نفاها ، وخلافَ من أثبته وزعم : أنه جسمٌ ، كما ذهب إليه هشامُ بن الحكم(٣) ، وخلافَ قول النجَّاريَّة في دعواها : أن الكلامَ يكون مرةً جسماً ، ومرة عرضاً(٤) .

ومنها : إثباتُ الحياة شرطاً في وجود الكلام ، خلافَ قول الصالحيِّ :

---

(١) انظر بيان معنى المتضادين عنده رحمه الله تعالىٰ (١/ ٣٠٦) .

(٢) كما تقدم له في حدِّ العلم (٢/ ٤٥٦) إذ قال : (الصفة التي يصير بها الحي عالماً) ، ونقل الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٩) أنه كان يقول : (إن كلام الله تعالىٰ صفة له قديمة لم يزل قائماً بذاته رافعاً للسكوت والخرس والآفة عنها) .

(٣) انظر (٣/ ٥١٢) .

(٤) انظر (١/ ٣٧٩) .

فـي إجـازتـه وجـودَ كـلامٍ فيمـا ليس بحـيٍّ ، وبـه قـال القـلانسـيُّ من أصحابنا[١] .

ومنهم من قال : إن الكلامَ : هو المسموعُ النافي للسكوت والخرسِ[٢] ، وهـٰذا الحدُّ أيضاً صحيحٌ غيرُ مُنتقِضٍ بالصوت ؛ لأن الصوتَ لا ينافي الخرسَ .

ومنهم من قال : الكلامُ : هو المسموعُ المفهومُ معناه من غير أمارةٍ وُضعِت ، وهـٰذه عبارةُ أبي العباس القلانسيِّ .

وقد احترز فيها : عن صوت الطبلِ والبوقِ والرعدِ والنفخِ في الصور ؛ لأن ذلك كلَّهُ إنما فُهِمَ معناه بكونه أمارةً موضوعةً للدَّلالة علىٰ ما دلَّ عليه اصطلاحاً أو شرعاً .

وقلنا : حدُّ الكلام : أنه مسموعٌ يضادُّهُ الموتُ ، ولا يضادُّهُ النومُ ، وهـٰذا صحيحٌ علىٰ أصل شيخنا أبي الحسن في قوله : إن الموتَ ضدٌّ للكلام ، كما أن السكوتَ والخرسَ ضدَّانِ له[٣] .

وقال ابنُ الراونديِّ : الكلامُ : ما يدبِّرُهُ المتكلِّمُ في نفسه ثم ينطق به ، وهو غيرُ الحروف والأصوات المسموعةِ ، وليس هو مسموعاً في نفسه ، وإلىٰ هـٰذا القول ذهب أبو عيسى الورَّاقُ[٤] .

---

(١) انظر (٢/ ١١٦) .
(٢) انظر « مجرد مقالات الاشعري » (ص٥٩) .
(٣) انظر (٣/ ٥٢٠) .
(٤) تقدم قريباً (٣/ ٥١٦) .

وزعم الجبائيُّ : أن الكلامَ : حروفٌ مؤلَّفةٌ ، وأصواتٌ مقطَّعةٌ علىٰ وجه مخصوص .

وقال ابنُهُ : هو الصوتُ المقطَّعُ علىٰ وجهٍ مخصوصٍ ، وزعم : أن الحروف تصاغُ من الأصوات[1] .

والفرق بين قوله وقول ابنه : من حيث إن الجبائيَّ قال : إن الكلامَ إذا كُتِبَ فهو كلامٌ وحروفٌ وليس بصوت ، وإذا قرئ فهو صوتٌ وكلامٌ [وحروفٌ] .

وزعم ابنُهُ : أنه إذا كُتِبَ فليس بكلام[2] ، ولا يكونُ الحرفُ عنده إلا صوتاً ، ولا يكون الحرفُ الواحدُ كلاماً[3] .

وزعمت الكراميَّةُ : أن الكلامَ : هو القدرةُ على القول ، والقولَ : هو الحروفُ المسموعةُ .

وزعموا : أن كلامَ الله : قدرتُهُ علىٰ قوله ، وقولَهُ : حروفٌ حادثةٌ في ذاته[4] .

واختلفوا في جواز العدم على الحوادث الحالَّة في ذات القديم : فمنهم من أجاز ذلك ، ومنهم من منع منه[5] .

---

(١) تقدم قولهما قريباً (٣/ ٥١٧) .

(٢) وإنما يكون كلاماً عنده عند القراءة والقول .

(٣) بل أقلُّهُ حرفان . انظر (٣/ ٥١٧) .

(٤) انظر « أبكار الأفكار » (١/ ٣٥٥) .

(٥) انظر « أبكار الأفكار » (٢/ ٢٠ ـ ٢١) .

وقد ذكرنا قبل هٰذا الدَّلالةَ علىٰ أن الكلامَ ليس من جنس الحروف والأصوات[1] .

والمسألةُ الثامنةُ

في أنَّ وجودَ الكلامِ لا يقتضي بنيةً مخصوصةً عندَ أصحابِنا

ويجوزُ عندهم : وجودُهُ في الجزء الواحدِ المنفرد علىٰ نقض هٰذه العادة .

وكذلك يصحُّ عندنا : وجودُ كلِّ جنس من الأعراض في الجزء المنفرد[2] .

وزعم أكثرُ المعتزلة : أن الحياةَ شرطٌ فيه ، وكلَّ ما كانت الحياةُ شرطاً فيه يقتضي بُنيةً مخصوصةً ولا يجوز وجودُهُ في الجزء المنفرد ؛ كالعلم والقدرةِ والسمعِ والرؤيةِ والإرادةِ والكلامِ ، علىٰ قول من سلَّم منهم : قيامَ الكلام بالمتكلِّم به[3] .

ومن زعم منهم : أن الكلامَ متولِّدٌ في الجوِّ عن اعتماد اللهَوَات . . فإنه يقول : لا يتولَّدُ في جزء منفرد في الهواء ، وإنما يتولَّدُ في أجزاء كثيرة منه[4] .

---

(١) انظر (٣/ ٥١٨) .

(٢) انظر (٢/ ١٠٦) .

(٣) انظر (٢/ ١٠٦) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٦٠٣) .

وأجاز الإسكافيُّ والصالحيُّ : حدوثَ الكلامِ والقدرةِ والعلمِ والحياةِ وسائرِ الأعراض في الجزء الواحد من غير بُنيةٍ مخصوصةٍ كما أجزناه(1) .

[اختلافُهم في كلامِ الجوارحِ يومَ القيامةِ]

واختلفوا في كلام الجوارحِ والأعضاء يومَ القيامة :

فقال أصحابُنا : إنها تنطقُ وهي على هيئتها ، ويجوز أن يُقدِرَها الله عزَّ وجلَّ على الكلام فتتكلَّمَ اختياراً ، ويجوز أن يُنطِقَها كُرْهاً فتكونَ هي المتكلِّمةَ بكلام يخلقُهُ الله فيها .

واختلفت القدريَّةُ في ذلك :

فمنهم : من سلَّم لنا أن ذلك الكلامَ فعلُ الله عزَّ وجلَّ فيها ، وبه قال أبو الهذيل(2) .

ومنهم من قال : إن ذلك الكلامَ من فعل الجوارح .

وقال بعضُ هٰؤلاء : إنه لا يصحُّ أن يُقدِرَها الله عزَّ وجلَّ على الكلام إلا بعد أن يقلبَ هيئتَها إلىٰ هيئةِ البُنيَة التي يصحُّ منها الكلامُ ؛ كاللسان وما يجري مجراه ، وهٰذا قولُ الجبائيِّ وابنه .

وقد أخبر الله عزَّ وجلَّ : أن الجلودَ والأيديَ والأرجلَ هي التي تنطقُ وتشهدُ علىٰ أصحابها ، وأنها هي التي تقولُ : ﴿ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ

(1) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣١٣) ، و« مفاتيح الغيب » (٢٧/١١٦ـ١١٧) .
(2) انظر « أبكار الأفكار » (٤/٣٤٢) .

كُلَّ شَيۡءٖ ﴾ [فصلت : ٢١] ، وما صار علىٰ بُنيَةِ اللسان واللهَوَات لم يكن يداً ولا رِجْلاً .

والمسألةُ التاسعةُ

في أنَّ الحيَّ لا يخلو مِنَ الكلامِ وأضدادِهِ

كما لا يخلو من العلم وأضدادِهِ ، ومن القدرة والإرادةِ وأضدادِهما ؛ لأن كلَّ صفةٍ قامت بشيء ولها ضدٌّ فإن الذي قامَ به لا يخلو منه ومن أضداده ؛ كالجوهر لمَّا صحَّ قيامُ الأكوان والألوان المتضادَّة به. . لم يجز وجودُ جوهرٍ خالٍ عن لونٍ وكونٍ .

وهـٰذا خلافُ قول الكعبيِّ في دعواه : أن الجوهرَ يخلو من الأعراض كلِّها غيرِ اللون(١) .

وخلافُ قول أبي هاشم وأتباعِهِ من المعتزلة : إن الجوهرَ يخلو من كلِّ عرض غيرِ الكون(٢) .

وخلافُ قول الصالحيِّ منهم : إنه يجوز أن يخلوَ من اللون والكون وسائرِ الأعراض .

وقد بيَّنَّا قبل هـٰذا ما يلزمُ هـٰؤلاء المخالفين علىٰ هـٰذه الأقوال .

---

(١) نقل أبو رشيد النيسابوري في «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» (ص٦٢) عن الكعبي تجويزه خلو الجواهر من اللون والطعم والرائحة وغيرها من الأعراض .

(٢) انظر «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» (ص٦٢) .

والمسألةُ العاشرةُ

في بيانِ أنَّ كلامَ اللهِ عزَّ وجلَّ أزليٌّ ، وذكرِ الخلافِ فيهِ

وقد اختلفَ المثبتون لكلام الله في أن كلامَهُ هل هو أزليٌّ أو حادثٌ :

فقال جميعُ أصحابنا : إنه صفةٌ له أزليّةٌ غيرُ حادثةٍ ، وأحالوا عليها العدمَ .

وخالفَهم في ذلك : جمهورُ المعتزلةِ ، والخوارجُ ، والنجّاريّةُ ، والواقفيّةُ ، والكراميّةُ .

فأما المعتزلةُ : فقد افترقت في كلام الله [ثلاثَ] فرق[1] :

فرقةٌ زعمت : أن الله عزَّ وجلَّ متكلِّمٌ وليس له كلامٌ ؛ لنفيهم الأعراض ، وبه قال الأصمُّ[2] .

وزعم المعروفُ منهم بمَعْمرٍ : أنه ليس لله عزَّ وجلَّ كلامٌ هو صفةٌ له ، كما يقوله أصحابُ الحديث ، ولا كلامٌ هو فعلٌ له ، كما يقوله أكثرُ القدريّة ؛ لأنه يزعم : أن الله سبحانه لم يخلق شيئاً من الأعراض ، وما أراد بهذا إلا تعطيلَ الأوامر والنواهي وأحكامِ الشريعة[3] .

والفرقةُ الثالثةُ منهم : زعمت : أن كلامَ الله حادثٌ ، واختلفوا في وصفه بأنه مخلوق :

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ثلاثة) .

(٢) انظر (١/ ٢٢٥) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩٢ ، ٥١٧ ، ٥٨٤) .

فامتنعَ من ذلك الكعبيُّ[١] ، وأطلقه الجبائيُّ وابنه[٢] .

وزعم أبو الهذيل : أن القرآنَ كلَّهُ مخلوقٌ ، إلا قولَهُ للشيء : (كن) فإنه خَلْقٌ وليس بمخلوق[٣] .

وقالت النجّاريّة : بحدوث كلام الله عزَّ وجلَّ ، وزعمت : أنه إذا كُتِبَ بحِبْرٍ أو دم ، أو نُقِرَ في خشب فإن الحروفَ الناتئةَ من أجزاء الخشب أو الدم أو الحِبْر كلامُ الله بعينه ، بعد أن لم يكن كلاماً له قبل التقطيع[٤] .

وقالت الكراميّةُ : كلامُ الله : قدرتُهُ على القول ، وقولُهُ : خَلْقٌ حادثٌ في ذاته ، وليس بمخلوق[٥] .

وزعمت الواقفيّةُ : أن القرآنَ كلامُ الله ، وهو محدثٌ ، ولا يجوزُ أن يقال فيه : إنه مخلوقٌ ، ولا إنه غيرُ مخلوق ، وهٰذا قولُ محمد بن شجاع الثلجيِّ[٦] ، ولم يوافقْهُ أحدٌ من الفقهاء عليه .

وقد أفردنا لنفْيِ حدوث كلامِ الله عزَّ وجلَّ كتاباً مفرداً ، واقتصرنا في هٰذا الكتابِ علىٰ ذكر المذاهبِ فيه .

ورأينا عند الانتهاء إلى هٰذا الفصل ختم الكتاب

والحمد لله رب العالمين

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٨٢) .

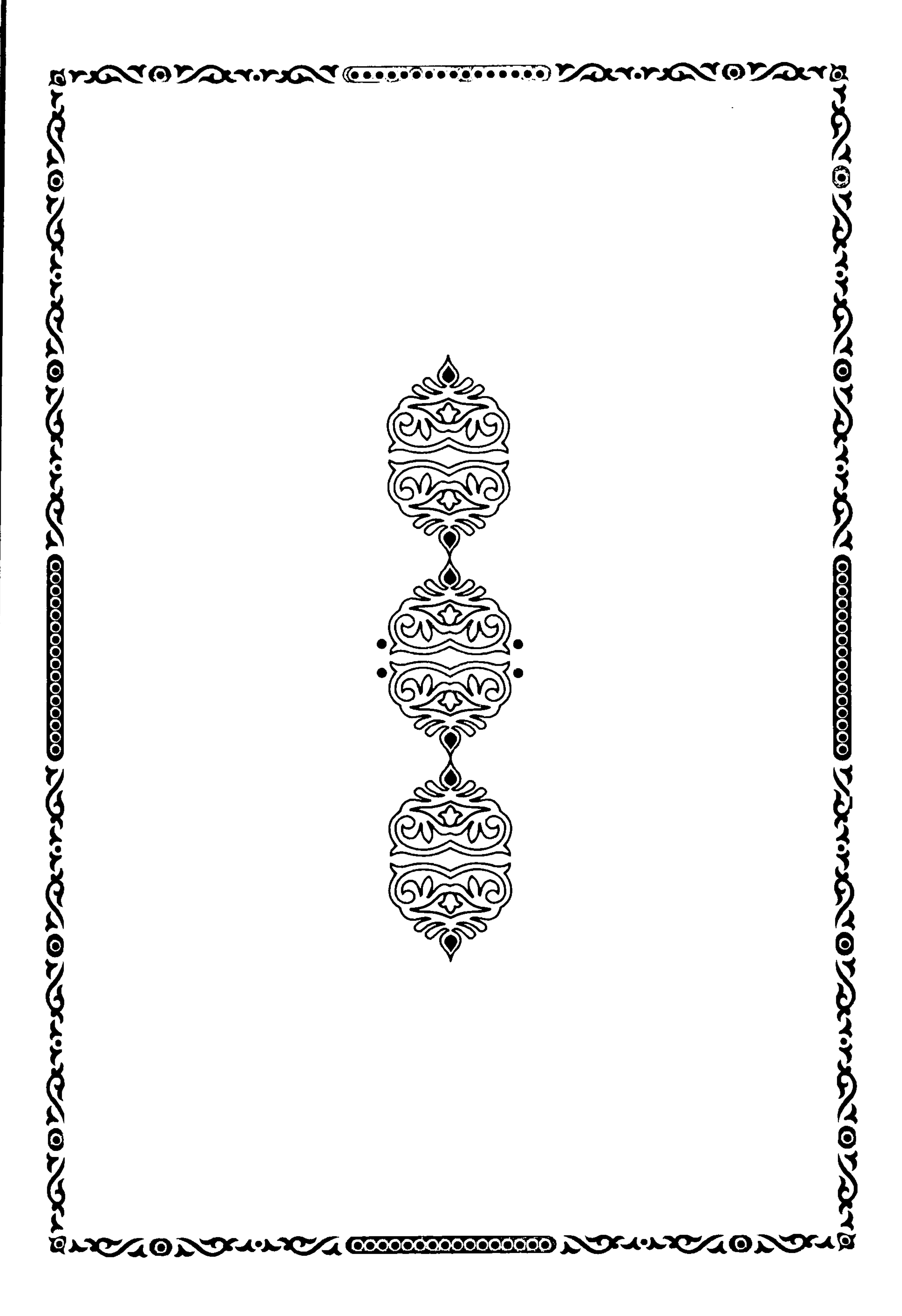
(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٥٢٨ ، ٥٤٨) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٣ ، ٥٩٨) .

(٤) انظر (٣/ ٥١٣) .

(٥) انظر (١/ ٤١٨) .

(٦) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٨٣) .



خواتيم النسخ الخطية

خاتمة النسخة (أ)

نجزَ بحمد الله ومنِّهِ ، وصلواتُهُ علىٰ خير خلقه ؛ محمد نبيِّهِ ، وعلىٰ آله وصحبه وأزواجه وسلم[1] .

خاتمة النسخة (ب)

تمَّ الكتابُ بحمد الله ومنِّهِ .

وكان الفراغُ من نسخه يوم الأربعاء المبارك ، تاسعَ عشرَ شهرِ شوالٍ ؛ من شهور سنة ثلاث وتسعينَ وألف .

وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، آمين .

خاتمة النسخة (ج)

تمَّ الكتابُ بحمد الله وعونه وحسنِ توفيقه ، وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم .

وكان الفراغُ من هـٰذه النسخة الشريفة خامسَ شهر [ربيعٍ] الثاني[2] ؛ من

(١) كتب بعد هـٰذه الخاتمة بخطٍّ مغاير لخطِّ الناسخ لهـٰذه النسخة : (تم « تفسير الأسماء والصفات » للإمام الماتريدي) ، وهو خطأ أوهمته الكنية بـ « أبي منصور » .

(٢) ما بين المعقوفين : (ربيعي) .

شهور سنة تسع وثمانين وألف من الهجرة النبوية المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

خُتِمَتْ بخير .

❁ ❁ ❁

الفهارس العامّة

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ﴾	١١	٢/ ٥٧٢، ٥٧٣ ـ ٣/ ١٥٦
﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ﴾	١٧	٢/ ٢٠٨
﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾	٢٥	٢/ ٢٩، ٣٠
﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ . . . وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾	٣١	٢/ ١٩٠، ٣٧٤
﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ . . . يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾	٣٥	١/ ٣٤٠، ٥٠٧ ـ ٣/ ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦
﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ﴾	٣٧	٢/ ٢١٠
﴿وَوَجَدَ اللَّهَ﴾	٣٩	١/ ٢٣٦ ـ ٣/ ٤٤٨
﴿فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ﴾	٦١	٢/ ٢٥٥
﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ﴾	٦٢	١/ ٧٣٥
﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ﴾	٦٣	٢/ ١٧١
	سورة الفرقان	
﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ﴾	٢٣	٢/ ١٣٧
﴿وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾	٥٥	٢/ ٣٧٤
﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾	٥٨	٢/ ١٣٢ ـ ٣/ ٣٨١
﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾	٥٩	٢/ ١٣٢
﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ﴾	٦٣	٢/ ٢٥٣
	سورة الشعراء	
﴿أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا﴾	١٨	٢/ ٢٢٧
﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾	٢٣	١/ ٢٥٤
﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾	٨٨ ـ ٨٩	٣/ ١٨٩
﴿بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾	٨٩	٢/ ٢٥٦
﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾	١٣٧	٢/ ١٤٢

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾	٧٥	٢/ ٢٨٠
	سورة غافر	
﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾	٣	٢/ ٥٦٧ ـ ٣/ ٤٥٠
﴿ذِى ٱلطَّوْلِ﴾	٣	٣/ ٤٥٢
﴿وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾	٦	٢/ ٣١
﴿وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾	٧	٣/ ٣٧٤
﴿أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾	١١	٢/ ٦٤٩
﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾	١٥	٢/ ٢٤٨ ـ ٣/ ٤٥١
﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾	١٦	٢/ ٧٠١ ـ ٣/ ٣٦٤
﴿إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ﴾	٣٩	٢/ ١٩١
﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ﴾	٤٥ـ٤٦	٢/ ٦٧٠
﴿وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ﴾	٥١	٢/ ٢٩٣
﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْهُدَىٰ﴾	٥٣	٣/ ٤١٠
﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ﴾	٥٧	١/ ٤٢٦
﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾	٦٠	٢/ ١٧١
﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾	٦٩	٣/ ٢٢٢
	سورة فصلت	
﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾	١١	٢/ ١١٦، ١٧٨، ١٨١ ـ ٣/ ٥٢١
﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾	١٥	١/ ٢٠١
﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ﴾	١٧	٣/ ٤٠٩
﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾	٢١	٣/ ٥٢٦
﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ﴾	٢٥	٢/ ٣١
﴿نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ﴾	٣١	٣/ ٢٠٠
	سورة الشورى	
﴿وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ﴾	٧	١/ ٧٣٥
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾	١١	١/ ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٤ ـ ٢/ ٥٧٧ ـ ٣/ ٢٠، ٢٤١

فهرس أطراف الأحاديث والآثار[1]

---

(١) تمَّت فهرسة أطراف الأحاديث والآثار حسَبَ ورودها في الكتاب، ورُمزَ بـ (س) للحديث المرسل، وبـ (ف) للحديث الموقوف، وبـ (ق) للحديث المقطوع.



فهرس الأسماء والصفات الإلهية المفسرة



فهرس الملل والفرق[1]

---

(١) تمَّ إثبات أسماء الملل والفرق كما وردت في نصِّ المؤلف، وإن كان بعضها يرجع لبعض أحياناً؛ كالمنصورية والعجلية، والمعتزلة والقدرية، وأهل السنة والسعيدية الكلابية والأشعرية، ونحوها، كما تمَّ تصنيف قوله: (أصحابنا) و(الأشعري) مع عامة الأشعرية.

أصحاب البداء (البدائية)

أصحاب الحديث

أصحاب الرأي

الإمامية

أهل الإشارة

أهل الحق

القرامطة

الكرامية

الكيسانية (من الروافض)

المانوية

المجسمة

المجهولية

المجوس

❁ ❁ ❁

فهرس الإجماعات والاتفاقات[1]

---

(١) تم ترتيب الإجماعات والاتفاقات حسب ورودها في الكتاب.

الإجماع أو الاتفاق	رقم الصفحة
ـ إجماع الأشعرية: على أن مأخذ أسماء الله تعالى التوقيف.	١/ ٣٦٥
ـ إجماع الأمة: على تسميته تعالى موجوداً وقديماً.	١/ ٣٦٨
ـ إجماع الأشعرية: على أن البقاء صفة معنى.	١/ ٣٩٩، ٦٨٣
ـ اتفاق الأشعرية مع ـ مثبتي العلم في الشاهد: على كون العالم به عالماً.	١/ ٤٠٠
ـ الإجماع: على أن الجهل والموت لا يوجبان كون الشيء عالماً.	١/ ٤٠٠
ـ إجماع الكرامية: على كون النور صفة معنى لله تعالى.	١/ ٤٢٢
ـ إجماع أهل اللغة: على تسمية الناس خلقاً.	١/ ٤٢٧
ـ إجماع أهل السنة مع المعتزلة والنجارية والجهمية والخوارج: على إحالة حدوث الحوادث في ذات القديم عز وجل.	١/ ٤٣٥ ـ ٢/ ٣٤٥
ـ إجماع الأمة: على إثبات أسماء لم ترد بالسنة.	١/ ٤٥٦
ـ اتفاق المعتزلة: على أن الحياة لا توجد إلا في جسم فيه بنية مخصوصة.	١/ ٥١٥
ـ إجماع المعتزلة: على وصف الله تعلى بالقدرة على الكذب والظلم.	١/ ٥١٩
ـ إجماع الأشعرية مع جمهور المعتزلة: على تسمية الله مبدعاً وبديعاً.	١/ ٥٨٨
ـ إجماع الأشعرية: على أن الإدراكات من فعل الله تعالى.	١/ ٦٣٢
ـ إجماع الأشعرية: على إثبات البصر والرؤية الأزلية لله تعالى.	١/ ٦٤٥
ـ إجماع الأشعرية: على إثبات السمع الأزلي لله تعالى.	١/ ٦٤٦
ـ إجماع الأشعرية مع أكثر المعتزلة: على أن من شرط الإدراك وجود الحياة في المدرك.	١/ ٦٥٧
ـ إجماع الأشعرية: على أن الجواهر والأجسام تبقى ببقاء يقوم بها.	١/ ٦٧٧
ـ إجماع الأشعرية: على عدم بقاء الأعراض.	١/ ٦٧٨
ـ إجماع الأمة عدا الكرامية: على أن الشيء في حال حدوثه لا يكون باقياً.	١/ ٦٧٩
ـ إجماع من أطلق على الله تعالى الأسماء المشتقة من صفات الكمال: على تسميته بـ (الباقي).	١/ ٧٠٧
ـ إجماع الأشعرية: على أن بقاء الله تعالى صفة معنى له.	١/ ٧٠٧
ـ إجماع المفسرين: على أن معنى (الحسيب) في قوله تعالى: ﴿ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾.. هو المحاسب.	٢/ ١٤
ـ إجماع الأشعرية: على أن ألطاف الله تعالى غير متناهية.	٢/ ٦١
ـ إجماع الأشعرية: على أن الحياة شرط في وجود العلم والقدرة والإرادة.	٢/ ٩٣، ١١٥

الإجماع أو الاتفاق	رقم الصفحة
ـ إجماع الأشعرية مع الكرامية : على أن الله لم يزل حياً ومنزهاً في أزله عن الآفات .	٢/ ٩٩
ـ إجماع الأشعرية مع أكثر المعتزلة والنجارية : على أن الله لم يزل حياً ولا يزال .	٢/ ١٠١ ـ ٣/ ٤٨٤
ـ إجماع الأشعرية : على عدم جواز أن يقال لله تعالى : حيوان .	٢/ ١٠١
ـ إجماع المثبتين للحياة معنى : على جواز حدوثها في الجسم الذي تكثر أجزاؤه .	٢/ ١٠٦
ـ إجماع الأشعرية : على أن الحياة شرط في وجود السمع والبصر .	٢/ ١١٥، ٢٧٥
ـ إجماع الأشعرية : على أن الحياة شرط في جود الاعتقادات والظنون والفكر والشعور والنوم .	٢/ ١١٥
ـ إجماع الأمة : على أن الثواب والعقاب لا يجتمعان للجملة الواحدة في حالة واحدة .	٢/ ١٢٥
ـ إجماع الأشعرية : على أن الخلق والمخلوق بمعنى واحد .	٢/ ١٤٧
ـ إجماع سلف الأمة ومعظم خلفها : على تسمية الله خالقاً، وأنه الخالق على الإطلاق .	٢/ ١٥٤
ـ اتفاق الأشعرية : على أن دعاء جهنم أصحابها يوم القيامة هو قول على الحقيقة .	٢/ ١٧٧
ـ إجماع المسلمين : على تكفير القائل بتناهي مقدورات الله سبحانه وتعالى .	٢/ ٢٠١
ـ اتفاق أهل السنة وأكثر فرق الأمة : على أن الجنة والنار مخلوقتان دائمتان لا تفنيان .	٢/ ٢٠١
ـ إجماع الأمة : على جواز وصف الله تعالى بأنه ذاكر .	٢/ ٢٠٥
ـ إجماع الأشعرية : على أن الإرادة صفة أزلية، والنعم أفعال حادثة .	٢/ ٢٣٨
ـ إجماع الأمة : على تسمية الله تعالى ساتراً وستاراً .	٢/ ٢٨٦
ـ إجماع أهل اللغة : على أن الصمد : هو السيد الذي قد انتهى إليه السؤدد .	٢/ ٣١٣
ـ إجماع المسلمين : على وصف أبي بكر رضي الله عنه بالصديق .	٢/ ٣٢٧
ـ إجماع الأشعرية والمعتزلة : على تسمية الشاك والجاهل كاذبين وإن كان القصد منهما فعل الخير والصدق .	٢/ ٣٣٥
ـ إجماع الأشعرية : على أن كلام الله أزلي ولم يزل به متكلماً .	٢/ ٣٤٥
ـ إجماع أهل السنة : على أن (العدل) من أسماء الله تعالى .	٢/ ٣٨٦
ـ إجماع الموحدين : على أن الموت الذي يحل بالمقتول عند جرح الجارح له لا يكون ظلماً .	٢/ ٤٠٢
ـ اتفاق الأشعرية مع أكثر المعتزلة : على قدرة الله تعالى على أن يخلق في قلب العاقل جهلاً به .	٢/ ٤٠٣

الإجماع أو الاتفاق	رقم الصفحة
- **إجماع الأشعرية**: على إحياء الله تعالى للمكلفين كلهم، ومجازاتهم بالثواب والعقاب.	٢/ ٦٧٣، ٦٩٢
- **إجماع الأشعرية**: على إحياء أطفال المسلمين ومجانينهم وإدخالهم الجنة إذا ماتوا قبل البلوغ وتمام العقل.	٢/ ٦٧٣
- **إجماع الأشعرية**: على إحياء أطفال المشركين في الآخرة.	٢/ ٦٧٤
- **إجماع الأشعرية**: على إحياء الملائكة والجن والشياطين في الآخرة.	٢/ ٦٧٦
- **إجماع المسلمين**: على أن الله سبحانه هو المبدئ والمعيد.	٢/ ٦٩٠
- **إجماع الأشعرية**: على أن الله قادر على إحياء الأجسام وإعادتها بعد فنائها.	٢/ ٦٩٢
- **إجماع المسلمين**: على جواز وصف الله بأنه: مَلِكٌ، ومَليكٌ، ومَلْكٌ، ومالكٌ.	٢/ ٦٩٦
- **إجماع الأشعرية**: على أن المالك والملك من الصفات الذاتية.	٢/ ٧٠٤
- **إجماع أصحاب الحديث**: على أصل الإيمان في القلب ومتى نقص بعضه نقص كله.	٣/ ٢٢
- **إجماع أصحاب الحديث**: على أن الإيمان يزيد بعد حصوله بالفرائض والنوافل وينقص بالفرائض.	٣/ ٢٢
- **إجماع الزيدية**: على خلود أصحاب الكبائر في النار.	٣/ ٢٣
- **إجماع الأشعرية**: على أن الذات الواحدة يصح أن تعلم من وجه وتجهل من وجه آخر بعلم وجهل متغايرين.	٣/ ٧٥
- **إجماع الأشعرية عدا الباقلاني**: على إكفار أهل البدع في صفات الله.	
- **إجماع الأمة**: على إكفار منكر النبوات.	٣/ ٧٦
- **إجماع سلف الأمة**: على أن المخالف للحق في غير الفروع الفقهية آثم عاص.	٣/ ٧٩
- **إجماع الأشعرية**: على تكفير المعتزلة والغلاة من أهل الأهواء.	٣/ ٩٩
- **اتفاق الفقهاء**: على أن إقامة الحدود كلها للإمام سوى حد العبد والأمة.	٣/ ١٠٤
- **إجماع الأشعرية**: على أنه لا اعتبار لخلاف أهل الأهواء في المسائل الفقهية.	٣/ ١١٤
- **إجماع أهل السنة**: على أنه لا تصح طاعة لله تعالى من أهل الأهواء المؤدية إلى الكفر.	٣/ ١١٧
- **إجماع الموحدين من المسلمين وأهل الكتاب**: على أن الله سبحانه هو المصور للجنين في الأرحام.	٣/ ١٣٦
- **إجماع الأشعرية**: على أن الله عز وجل هو خالق الصور كلها، وأنه ليس بذي صورة ولا يشبه شيئاً.	٣/ ١٤٤

❁ ❁ ❁

فهرس أسماء الكتب التي ذكرها المصنف

فهرس الأشعار والأرجاز

مطلع البيت	القافية	البحر	القائل	رقم الصفحة
سبحان ذي العرش	صمد	البسيط	زيد بن عمرو بن نفيل	٢/ ٢٨٠
علوته بحسام	الصمد	البسيط	عمرو بن الأسلع	٢/ ٣١٤
هنالك إما تعز	تكمد	المتقارب	عمر بن أبي ربيعة	٢/ ٤١٣
		الدال المفتوحة		
ألهت إليكم	ممجدا	الطويل	-	١/ ٥٠٠
جزى الله خيراً	حمدا	الطويل	الكلابي	٣/ ١٩٧
ذكي تظنيه طليعة	غدا	الطويل	المتنبي	٢/ ٣٢٩
فإن الذي بيني	جدا	الطويل	المقنع الكندي	٣/ ١٩٤
كقنطرة الرومي	بقرمد	الطويل	طرفة بن العبد	٢/ ٢٢٤
هم خلطونا بالنفوس	جردا	الطويل	الكلابي	٣/ ١٩٨
ومن قبل آمنا	محمدا	الطويل	العباس بن مرداس	٣/ ٧
أهوى لها مشقصاً	القردا	البسيط	ابن أحمر	٢/ ١٧٢
يكبون العشار	الوليدا	الوافر	الخنساء	٢/ ١٠
ربي كريم لا يكدر	أنشدا	الكامل	الأعشى الكبير	٢/ ٥٨١
إن بنيك لكرام	مجده	مشطور الرجز	رؤبة بن العجاج	٣/ ٣٥٧
إن بني للئام	زهده	مشطور الرجز	العجاج بن رؤبة	٣/ ٣٥٧
عجاج ما أنت	مأسده	مشطور الرجز	رؤبة بن العجاج	٣/ ٣٥٧
ما لي في صدورهم	مودده	مشطور الرجز	العجاج بن رؤبة	٣/ ٣٥٧
ولو دعوت لأتوك	حفده	مشطور الرجز	رؤبة بن العجاج	٣/ ٣٥٧
		الدال المكسورة		
ألهنا بدار ما تبين	اليد	الطويل	-	١/ ٥٠١
تمنى رجال أن أموت	بأوحد	الطويل	الشافعي	١/ ٥٣٥
فقل للذي يبقي خلاف	قد	الطويل	الشافعي	١/ ٥٣٥
فما عيش من قد عاش	بمخلدي	الطويل	الشافعي	١/ ٥٣٥
أضحت قفاراً	لبد	البسيط	النابغة الذبياني	٢/ ٨٧
شك الفريصة	العضد	البسيط	النابغة الذبياني	٣/ ١٢١

مطلع البيت	القافية	البحر	القائل	رقم الصفحة
		اللام المكسورة		
دعت مية الأعداد	خذل	الطويل	ذي الرمة	٢/ ١٨٢
كأن ذرا رأس المجيمر	مغزل	الطويل	امرؤ القيس	٣/ ١٢٢
مكر مفر مقبل	عل	الطويل	امرؤ القيس	٢/ ٤٨٣
هزلت وجد القول	والهزل	الكامل	-	٣/ ١٩٣
صريع تنائف	الحمام	الوافر	ذو الرمة	٣/ ٤٣٥
الحمد لله الوهوب	المجزل	مشطور الرجز	أبو النجم العجلي	٣/ ٣٨٨
مستأسداً ذبانه	غيطل	مشطور الرجز	أبو النجم العجلي	٢/ ١٨٣
يقلن للرائد	انزل	مشطور الرجز	أبو النجم العجلي	٢/ ١٨٣
		اللام الساكنة		
أحكم الجنثي	صل	الرمل	لبيد بن ربيعة	٢/ ٤٠
قدموا إذ قيل قيس	الأسل	الرمل	لبيد بن ربيعة	٣/ ٤٢٨
فصيروا كمثل	مأكول	مشطور الرجز	رؤبة بن العجاج	١/ ٣٣٤
		الميم المضمومة		
حلمت بكم في	تحلم	الطويل	المؤمل بن أميل المحاربي	٢/ ٦٨
والحمد لا يشترى	معلوم	البسيط	علقمة	٢/ ٣٨
فإنك والكتاب	الأديم	الوافر	الوليد بن عقبة	٢/ ٦٩
وندمان يزيد	النجوم	الوافر	قول ابن مسهر الطائي	٢/ ٢٣٠
حتى إذا ألقت يداً	ظلامها	الكامل	لبيد بن ربيعة	٣/ ٩
عفت الديار محلها	فرجامها	الكامل	لبيد بن ربيعة	٢/ ٤٣١
ولقد هبطت الواديين	الأبكم	الكامل	-	٢/ ١٨٣
يعلو طريقة متنها	غمامها	الكامل	لبيد بن ربيعة	٣/ ٩
		الميم المفتوحة		
تعاظمني ذنبي	أعظما	الطويل	الشافعي	٢/ ٤٢٥
فيومان للمهدي	الدما	الطويل	-	٣/ ٢٤٣

مطلع البيت	القافية	البحر	القائل	رقم الصفحة
وأنت كذئب السوء	ويظلما	الطويل	-	٢/ ٣٩٨
يقسم من وتر	وأنعما	الطويل	-	٣/ ٢٤٣
يرب الذي يأتي	وتمما	الطويل	أعرابي من بني ضنة	٢/ ٢٢٥
الحمد لله لا شريك	ظلما	المنسرح	النابغة الجعدي	٢/ ٣٨
اردد علينا	مسلما	مشطور الرجز	-	١/ ٥٠٥
سبحت أو هللت	ما	مشطور الرجز	-	١/ ٥٠٥
وما عليك	كلما	مشطور الرجز	-	١/ ٥٠٤
		الميم المكسورة		
رزينا أبا زيد	ونديمي	الطويل	بريق الهذلي	٢/ ٢٣١
فأوردها عيناً	المكمم	الطويل	الأعشى	١/ ٦٠١
فإن كنت ندماني	المتثلم	الطويل	النعمان ابن نضلة العدوي	٢/ ٢٣٠
ولقد شفى نفسي	أقدم	البسيط	عنترة	٣/ ٤٢٨
تحيا بالسلامة أم	سلام	الوافر	-	٢/ ٢٥٣
ثلاث واثنتان فهن	شمام	الوافر	الفرزدق	١/ ٤٦٦
وأشهد أن إلك	النعام	الوافر	ابن المفرغ	١/ ٧٠٠
يتعتع في الخبار	المستقيم	الوافر	-	٢/ ١٣٤
فازور من وقع القنا	وتحمحم	الكامل	عنترة	٢/ ١٨٢
ولهت نفسي الطروب	الطعام	الخفيف	الكميت	١/ ٥٠٢
		الميم الساكنة		
فهم ضربوكم حين	القيم	الطويل	كعب بن زهير	٢/ ٥٦٣
رب بأرض	غنم	مشطور الرجز	-	٢/ ٢٢٨
		النون المضمومة		
بني إن البر	هين	مشطور الرجز	امرأة من العرب، جدة سفيان	١/ ٥٩٥
فعل جميل	لين	مشطور الرجز	امرأة من العرب، جدة سفيان	١/ ٥٩٥

مطلع البيت	القافية	البحر	القائل	رقم الصفحة
		النون المفتوحة		
عروش تفانت	والغنى	الطويل	نسب إلى النابغة الذبياني	٢/ ٤٩٥
مهلاً بني عمنا	مدفونا	البسيط	الفضل بن عباس بن عتبة	٣/ ١٩٧
أرادوا أن تزايل	ويفترينا	الوافر	الكميت	٢/ ١٤١
		النون المكسورة		
إذا ما جعلت الشاة	لشؤوني	الطويل	-	٢/ ١٣٤
أكل الدهر حل	يقيني	الوافر	المثقب العبدي	٢/ ١٨١
تقول إذا درأت	وديني	الوافر	المثقب العبدي	٢/ ١٨١
وددت ودادة	يصرموني	الوافر	-	٣/ ٣٥٦
يا عاذلاتي لا تزدن	بأمين	الكامل	-	٢/ ٣٧٤
لهف نفسي على عدي	اليدان	الخفيف	الحارث بن عباد	٣/ ٤٣٩
		النون الساكنة		
ولكن على الحمد	الثمن	المتقارب	الأعشى	٢/ ٣٨
وصاليات ككما	يؤثفين	مشطور الرجز	حطام المجاشعي	١/ ٣٣٤ ـ ٣/ ١٢٠
		الهاء المكسورة		
سبحن واسترجعن	تألهي	مشطور الرجز	رؤبة بن العجاج	١/ ٥٠١
لله در الغانيات	المده	مشطور الرجز	رؤبة بن العجاج	١/ ٥٠
		الهاء الساكنة		
باسم الذي	سمه	مشطور الرجز	رجل من كلب، رجل من قضاعة	١/ ١٥٥
الصمد الفرد	نعمه	مشطور الرجز	-	١/ ١٥٥
		الواو الساكنة		
لاه ربي عن الخلائق	هو	الخفيف	-	١/ ٥٠١
		الياء المضمومة		
ألا أبلغ بني جشم	غني	الوافر	الأسعر الجعفي	٢/ ٥٢٢

مطلع البيت	القافية	البحر	القائل	رقم الصفحة
فتملأ بيتنا أقطاً	وري	الوافر	امرؤ القيس	٢/ ٩
وإذ زمان	دغفلي	مشطور الرجز	العجاج	٢/ ٨٦
ولو ترى	حي	مشطور الرجز	العجاج	٢/ ٨٦
		الياء المفتوحة		
تجمعن من شتى	ثمانيا	الطويل	سحيم عبد بني الحسحاس	١/ ٤٦٦
موالي حلف لا	الأتاويا	الطويل	النابغة الجعدي	٣/ ١٩٧
		الياء الساكنة		
يا باري القوس	باريها	البسيط	بعض الأعراب	١/ ٦٠٢



فهرس الأمثال

المثل	رقم الصفحة
ـ إذا عز أخوك فهن	٤١٨/٢
ـ أذكى من إياس بن معاوية	٥٦١/١
ـ أذل من الشسع والنعل	٥٦٩/١
ـ أذل من بعير سانية	٥٦٩/١
ـ أذل من حوار	٥٦٩/١
ـ أذل من وتد بقاع	٥٦٩/١
ـ أذل من يد في رحم	٥٦٩/١
ـ أرجل من خف وحافر	٥٦٩/١
ـ أرخص من الزبل	٥٦٩/١
ـ أرسل حكيماً وأوصه	٤٨/٢
ـ أرسل حكيماً ولا توصه	٤٨/٢
ـ أرفع من السماء	٥٦٢/١
ـ أرق من الماء والهواء	٥٦٢/١
ـ أروغ من ثعلب	٥٦٩/١
ـ أزنى من سجاح	٥٦٩/١
ـ أزنى من قرد ومن قط	٥٦٩/١
ـ أزهى من غراب	٥٦٩/١
ـ أساء سمعاً فأساء جابة	٦٣٩/٢
ـ أسأل من فلحس	٥٧٠/١
ـ أستر من ليل	٥٦١/١
ـ أسجع من ورقاء	٥٦١/١
ـ أسرع من الريح	٥٦١/١
ـ أسرع من السم الوحي	٥٧٠/١
ـ أسرع من رجع الصدى	٥٦١/١
ـ أسرع من طرف العين	٥٦١/١
ـ أسرع من لمح البصر	٥٦١/١
ـ أسرق من شظاظ	٥٧٠/١

فهرس أهم مصادر ومراجع التحقيق

- الإبانة عن أصول الديانة، لإمام المتكلمين الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري البصري (ت٣٢٤هـ)، تحقيق فوقية محمود، ط١، (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م)، دار الأنصر، القاهرة، مصر.
- أبكار الأفكار، للإمام الفقيه الأصولي المتكلم سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد البغدادي الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق أحمد المهدي، ط٢، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر.
- الإتباع والمزاوجة، للإمام اللغوي الأديب أبي الحسين أحمد بن فارس الرازي(ت٣٩٥هـ)، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، للإمام الشريف الحافظ المحدث المسند اللغوي أبي الفيض محمد بن محمد مرتضى الزَّبيدي الحسيني (ت١٢٠٥هـ)، ط١، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- الآثار، للإمام الفقيه الأصولي المحرر البحر أبي عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت١٨٩هـ)، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، طبع سنة (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق شرف محمود القضاة، ط٢، (١٤٠٥هـ)، دار الفرقان، عمان، الأردن.
- الإجابة لما استدركت عائشة على الصحابة، للإمام الفقيه الأصولي البحر بدر الدين أبي عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤م)، تحقيق رفعت عبد المطلب، ط١، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- أجوبة إمام الحرمين الجويني عن أسئلة الإمام عبد الحق الصقلي، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق سعيد فوده، ط١، (١٤٢٧هـ)، دار الرازي، عمان، الأردن.
- الآحاد والمثاني، للإمام المحدث أبي بكر أحمد بن عمرو الشيباني المعروف بابن أبي عاصم (ت٢٨٧هـ)، تحقيق باسم الجوابرة، ط١، (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، دار الراية، الرياض، السعودية.

ـ الأحاديث المختارة، للإمام الحافظ المؤرخ ضياء الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (ت٦٤٣هـ)، تحقيق عبد الملك بن دهيش، ط٣، (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م)، دار خضر، بيروت، لبنان.
ـ الإحكام في أصول الأحكام، للإمام الفقيه الأصولي المتكلم سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد البغدادي الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط١، (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
ـ إحياء علوم الدين، للإمام المجدد حجة الإسلام الفقيه الأصولي المتكلم أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط١، (١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م)، دار المنهاج، جدة، السعودية.
ـ الأخبار الطوال، للإمام اللغوي المؤرخ أبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري (ت٢٨٢هـ)، تحقيق عبد المنعم عامر، ط١، (١٩٦٠م)، من منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، إدارة إحياء التراث، القاهرة، مصر.
ـ أخبار القضاة، للإمام القاضي أبي بكر محمد بن خلف بن حيان الضبي البغدادي الملقب بـوكيع، تحقيق عبد العزيز المراغي، ط١، (١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر.
ـ أخبار مكة، للإمام المؤرخ أبي الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي (ت نحو ٢٥٠هـ)، تحقيق رشدي الصالح ملحس، ط٣، (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م)، دار الأندلس، بيروت، لبنان.
ـ الاختيارين، للإمام النحوي أبي المحاسن علي بن سليمان المعروف بالأخفش الأصغر البغدادي (ت٣١٥هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، ط١، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان. دار الفكر، دمشق، سورية.
ـ أدب الدين والدنيا، للإمام الفقيه القاضي المفسر الأديب أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط١، (١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٩م)، دار المنهاج، جدة، السعودية.
ـ أدب الكاتب، للإمام اللغوي الأديب المؤرخ أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق محمد الدالي، ط١، (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
ـ الأدب المفرد، لإمام الحفاظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط٣، (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان.

- ارتشاف الضرب من لسان العرب، للإمام النحوي المفسر أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف ابن حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق رجب محمد، ط١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للإمام المقرئ الحافظ المتفنن شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني (ت٩٢٣هـ)، ط٧، (١٩٠٥هـ - ١٣٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، مصر.

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للإمام الفقيه الأصولي المتكلم إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق محمد موسى وعلي عبد الحميد، ط١، (١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

- الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للإمام القاضي الفقيه الحافظ أبي يعلى خليل بن عبد الله ابن الخليل القزويني الخليلي (ت٤٤٦هـ)، ط١، (١٤١٩هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.

- إزالة الشبهات عن الآيات والأحاديث المتشابهات، لشيخ الإسلام الإمام الأصولي المتكلم النحوي الفقيه المفتي المحدث شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد المؤمن المعروف بابن اللبان الإسعردي (ت٧٤٩هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م)، دار التقوى، دمشق، سورية.

- أساس البلاغة، للإمام اللغوي النحوي المفسر أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- الأسماء والصفات، للإمام الفقيه الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط٢، (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، طبعة خاصة.

- اشتقاق أسماء الله الحسنى، للإمام النحوي أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت٣٣٧هـ)، تحقيق عبد الحسين المبارك، ط٢، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

- الإشراف على مذاهب العلماء، للإمام الفقيه الحافظ أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٩هـ)، تحقيق صغير أبو حماد، ط١، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات.

- **الإصابة في تمييز الصحابة**، للإمام الحافظ المتبحر شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر **العسقلاني** (ت٨٥٢هـ)، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط١، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **إصلاح المال**، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد **ابن أبي الدنيا** القرشي البغدادي (ت٢٨١هـ)، تحقيق محمد عطا، ط١، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.
- **إصلاح المنطق**، للإمام اللغوي الأديب أبي يوسف يعقوب بن إسحاق **ابن السكيت** (ت٢٤٤هـ)، شرح وتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، ط١، (١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- **الأصمعيات**، لراوية العرب اللغوي الأديب أبي سعيد عبد الملك بن قريب **الأصمعي** (ت٢١٦هـ)، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٧، (١٩٩٣م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- **أصول الدين**، للإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر **البغدادي** الإسفراييني (ت٤٢٩هـ)، ط١، (١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م)، مدرسة الإلهيات بدار الفنون، إستنبول، تركيا.
- **أصول الدين**، المسمى: «روضة المتكلمين في أصول الدين» لجمال الدين أحمد بن محمد بن محمود **الغزنوي** الكاشاني (ت٥٩٣هـ)، تحقيق عمر الداعوق، ط١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان.
- **أصول السرخسي**، للإمام الفقيه الأصولي أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل **السرخسي** (ت٤٩٠هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، طبع سنة (١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م)، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن، الهند.
- **الأصول في النحو**، للإمام النحوي الأديب الناقد أبي بكر محمد بن السري بن سهل المعروف **بابن السراج** البغدادي (ت٣١٦هـ)، تحقيق عبد الحسين الفتلي، ط٣، (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- **الأضداد**، للإمام اللغوي أبي بكر محمد بن القاسم **الأنباري** (ت٣٢٨هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع سنة (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، للإمام المجدد المتكلم المفسر الأصولي **فخر الدين** أبي عبد الله محمد بن عمر **الرازي** (ت٦٠٦هـ)، تحقيق علي النشار، ط١، (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، للإمام الفقيه الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط٢، (١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- **إعراب القراءات السبع وعللها**، للإمام النحوي اللغوي أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه (ت٣٧٠هـ)، ط١، (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- **الأغاني**، للإمام الأديب أبي الفرج علي بن الحسين القرشي الأموي الأصبهاني البغدادي (ت٣٥٦هـ)، تحقيق سمير جابر، ط٢، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، للإمام المجدد حجة الإسلام الفقيه الأصولي المتكلم أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط٢، دار المنهاج، جدة، السعودية.
- **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**، للإمام النحوي اللغوي الأديب أبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت٥٢١هـ)، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، ط٢، (١٩٩٦م)، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.
- **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، للإمام الحافظ القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ)، تحقيق يحيى إسماعيل، ط١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، دار الوفاء، القاهرة، مصر.
- **إلجام العوام عن علم الكلام**، للإمام المجدد حجة الإسلام الفقيه الأصولي المتكلم أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط١، (١٤٣٩هـ - ٢٠١٧م)، دار المنهاج، جدة، السعودية.
- **الألفاظ**، للإمام اللغوي الأديب أبي يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السكيت (ت٢٤٤هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، ط١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.
- **الأم**، للإمام المجتهد أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي المطلبي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق محمد النجار، طبع سنة (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- **الأمالي**، للإمام الشريف النحوي اللغوي الأديب هبة الله بن علي ابن الشجري الحسني (ت٥٤٢هـ)، تحقيق محمود الطناحي، ط١، (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- **الأمالي**، للإمام المؤرخ الأديب أبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي الأندلسي (ت٣٥٦هـ)، تحقيق محمد الأصمعي، ط٢، (١٣٤٤هـ - ١٩٢٦م)، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

- الأمالي، للإمام النحوي اللغوي الأديب أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي الزجاجي (ت٣٣٧هـ)، ط٢، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- أمالي المرتضى، المسماة: «غرر الفوائد ودرر القلائد»، للأديب اللغوي الأديب المتكلم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ)، ط١، (١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- الأمالي المطلقة، للإمام الحافظ المتبحر شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق حمدي السلفي، ط١، (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- الأمثال، للإمام اللغوي المحدث الفقيه أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت٢٢٤هـ)، تحقيق عبد المجيد قطامش، ط١، (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، دار المأمون للتراث، بيروت، لبنان.
- الأمثال، للإمام اللغوي النسابة أبي فيد مؤرج بن عمرو بن الحارث السدوسي البصري (ت١٩٥هـ)، تحقيق رمضان عبد التواب، طبع سنة (١٩٨٣م)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.
- الأمثال، للفيلسوف أبي الخير زيد بن عبد الله بن رفاعة الهاشمي (ت٣٧٣هـ)، ط١، (١٤٢٣هـ)، دار سعد الدين، دمشق، سورية.
- أمثال العرب، للإمام اللغوي الراوية أبي العباس المفضل بن محمد الضبي (ت١٧٨هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط٢، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان.
- الأمثال المولدة، للإمام النسابة جمال الدين أبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي (ت٣٨٣هـ)، تحقيق محمد حسين الأعرجي، ط٢، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، من إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات.
- الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، للإمام القاضي الفقيه الأصولي الحافظ أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري الإشبيلي (ت٥٤٣هـ)، تحقيق عبد الله التوراتي وأحمد عروبي، ط١، (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)، دار الحديث الكتانية، المغرب.
- الأموال، للإمام الحافظ أبي أحمد حميد بن مخلد المعروف بابن زنجويه الخراساني (ت٢٥١هـ)، تحقيق شاكر فياض، ط١، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، من منشورات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، للإمام الوزير المؤرخ جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي (ت٦٤٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٢م)، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر. مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.

- الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب، للإمام النابغة المتفنن علي بن عدلان بن حماد الربعي الموصلي (ت٦٦٦هـ)، تحقيق حاتم الضامن، ط٢، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، للإمام الفقيه المتفنن أبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني (ت٥٥٨هـ)، تحقيق سعود الخلف، ط١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، دار أضواء السلف، الرياض، السعودية.
- الانتصار لسيبويه على المبرد، للإمام النحوي أبي العباس أحمد بن محمد بن ولاد التميمي (ت٣٣٢هـ)، تحقيق زهير سلطان، ط١، (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط ١، (١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سورية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان.
- الأنساب، للإمام الحافظ المؤرخ أبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي (ت٥٦٢هـ)، تحقيق عبد الرحمن المعلمي وزملائه، ط١، (١٣٨٢هـ-١٩٦٢م)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، المسمى: «رسالة الحرة»، للإمام المجدد القاضي الأصولي المتكلم أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط٢، (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، المكتبة الأزهرية، القاهرة، مصر.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، للإمام النحوي الأديب المؤرخ كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- الأوائل، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق محمد الحاجي أمرير، ط١، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، مؤسسة الرسالة ودار الفرقان، بيروت، لبنان.
- الأوائل، للإمام الحافظ الرحالة أبي بكر أحمد بن عمرو بن الضحاك المعروف بابن أبي عاصم البصري (ت٢٨٧هـ)، تحقيق محمد العجمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.
- الأوائل، للإمام اللغوي الأديب الشاعر أبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت بعد ٣٩٥هـ)، تحقيق محمد السيد الوكيل، ط١، (١٤٠٨هـ-١٩٨٧م)، دار البشير، القاهرة، مصر.

- الأوائل، للإمام المحدث الفقيه المفتي المؤرخ أبي عروبة الحسين بن محمد الحراني (ت٣١٨هـ)، تحقيق مشعل المطيري، ط١، (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- أوائل المقالات، للعلامة الفقيه الأصولي المتكلم محمد بن محمد العكبري الملقب بالشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)، تحقيق إبراهيم الأنصاري، ط١، (١٤١٣هـ)، من منشورات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
- الإيضاح في علل النحو، للإمام النحوي اللغوي الكبير أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي الزجَّاجي (ت٣٣٧هـ)، تحقيق مازن المبارك، ط٥، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، دار النفائس، بيروت، لبنان.
- إيضاح المحصول من برهان الأصول، للإمام المحدث الفقيه المتفنن أبي عبد الله محمد بن علي المازري (ت٥٣٦هـ)، تحقيق عمار الطالبي، ط١، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الفنون، للبحاثة إسماعيل بن محمد البابائي البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، بعناية محمد شرف الدين بالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- البحر المحيط، للإمام النحوي المفسر أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف ابن حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الفقيه الأصولي المحقق المتفنن بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق عمر الأشقر، ط٢، (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- البدء والتاريخ، للإمام المؤرخ مطهر بن طاهر المقدسي (ت بعد ٣٥٥ هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، مصر.
- البداية والنهاية، للإمام الحافظ المؤرخ المفسر عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق يوسف البقاعي، طبع سنة (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام الفيلسوف الفقيه المتفنن أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد المعروف بالحفيد (ت٥٩٥هـ)، طبع سنة (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، دار الحديث، القاهرة، مصر.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام الفقيه علاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد الملقب بملك العلماء الكاساني (ت٥٨٧هـ)، ط٢، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، للإمام الفقيه الحافظ المتبحر المتفنن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي ابن الملقن المصري (ت٨٠٤هـ)، تحقيق ثلة من المحققين، ط١، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م)، دار الهجرة، الرياض، السعودية.

- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، للعلامة المقرئ النحوي عبد الفتاح بن عبد الغني القاضي المصري (ت١٤٠٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

- البرهان في أصول الفقه، للإمام الفقيه الأصولي المتكلم إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، ط١، (١٣٩٩هـ)، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، قطر.

- البرهان في علوم القرآن، للإمام الفقيه الأصولي المحدث النقاد المتفنن أبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، (١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.

- البسملة، للإمام أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي المعروف بأبي شامة المقدسي (ت٦٦٥هـ)، تحقيق عدنان العلبي، وهو عبارة عن بحث ماجستير صدر في المجمع الثقافي سنة (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م)، أبو ظبي، الإمارات.

- البصائر والذخائر، للإمام الأديب اللغوي الفيلسوف أبي حيان علي بن محمد التوحيدي (ت نحو ٤٠٠هـ)، تحقيق وداد القاضي، ط١، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

- البعث والنشور، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق عامر حيدر، ط١، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، لبنان.

- بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، للإمام أحمد بن محمد بن زكري التلمساني (ت٩٠٠هـ)، تحقيق عبد الله الشيخ سيدي، وهو عبارة عن بحث صدر من جامعة محمد الخامس سنة (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م)، الرباط، المغرب.

- بغية الطلب في تاريخ حلب، للإمام المحدث المؤرخ كمال الدين عمر بن أحمد ابن العديم العقيلي (ت٦٦٠هـ)، تحقيق سهيل زكار، ط١، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للإمام المؤرخ أبي جعفر أحمد بن يحيى ابن عميرة الضبي (ت٥٩٩هـ)، طبع سنة (١٩٦٧م)، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر.

ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للإمام الحافظ النحوي البلاغي المتفنن جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م)، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

ـ بلاغات النساء، للإمام المؤرخ الأديب أبي الفضل أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور الخراساني (ت٢٨٠هـ)، شرح وتحقيق أحمد الألفي، ط١، (١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م)، مطبعة والدة عباس الأول، القاهرة، مصر.

ـ البيان والتبين، لإمام اللغة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البصري (ت٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط٧، (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

ـ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، للإمام الفقيه القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي (ت٥٢٠هـ)، تحقيق محمد حجي وآخرين، ط٢، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

ـ تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام الشريف الحافظ المحدث المسند اللغوي أبي الفيض محمد بن محمد مرتضى الزَّبيدي الحسيني (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق عبد الستار فراج وجماعة من المحققين، ط١، (١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م)، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت.

ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للإمام الحافظ المؤرخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، ط٢، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

ـ تاريخ بغداد، للإمام الحافظ المؤرخ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق مصطفى عطا، ط١، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ـ تاريخ بيهق، للإمام أبي الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد ابن فندق البيهقي (ت٥٦٥هـ)، ط١، (١٤٢٥هـ)، دار اقرأ، دمشق، سورية.

ـ تاريخ الطبري، المسمى: «تاريخ الرسل والملوك»، للإمام المجتهد المفسر المؤرخ المتفنن أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، ط٢، (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م)، دار التراث، بيروت، لبنان.

- التاريخ الكبير، لإمام الحفاظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، دائرة المعارف العثمانية النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند.
- تاريخ المدينة، للإمام الحافظ المؤرخ الأديب عمر بن شبة النميري البصري (ت٢٦٢هـ)، تحقيق فهيم شلتوت، طبع سنة (١٣٩٩هـ)، جدة، السعودية.
- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، لإمام الدنيا الحافظ ثقة الدين أبي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر الدمشقي (ت٥٧١هـ)، تحقيق عمرو العمروي، ط١، (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تاريخ اليعقوبي، للإمام المؤرخ الجغرافي أحمد بن إسحاق المعروف باليعقوبي البغدادي (ت بعد ٢٩٢ هـ)، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، طبع سنة (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م)، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق.
- تأسيس التقديس، للإمام المجدد المتكلم المفسر الأصولي فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي وأحمد محمد خير الخطيب، ط١، (٢٠١١م)، دار نور الصباح، دمشق، سورية.
- تأويل مشكل القرآن، للإمام اللغوي الأديب المؤرخ أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تبصرة الأدلة في أصول الدين، للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت٥٠٨هـ)، تحقيق كلود سلامة، ط١، (١٩٩٠م)، نشر المعهد العالي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، سورية.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، للإمام المتكلم الأصولي أبي المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني (ت٤٧١هـ)، تحقيق كمال الحوت، ط١، (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- التبصير في معالم الدين، للإمام المجتهد المفسر المؤرخ المتفنن أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق علي الشبل، ط١، (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م)، دار العاصمة، الرياض، السعودية.
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، لإمام الدنيا الحافظ ثقة الدين أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت٥٧١هـ)، ومعه مقدمة العلامة المحقق محمد زاهد الكوثري، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٨م)، دار التقوى، دمشق، سورية.

- **التحبير في المعجم الكبير**، للإمام الحافظ المؤرخ أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني المروزي (ت٥٦٢هـ)، تحقيق منيرة سالم، ط١، (١٣٩٥هـ)، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، العراق.
- **تجريد البناني على المختصر**، للعلامة الأديب مصطفى بن محمد البناني (ت بعد ١٢٣٧هـ)، بعناية إبراهيم عبد الغفار الدسوقي، طبع سنة (١٢٨٥هـ - ١٨٦٩م)، دار الطباعة العامرة، القاهرة، مصر.
- **تحبير التيسير في القراءات العشر**، لإمام القراء الحافظ شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد ابن الجزري (ت٨٣٣هـ)، تحقيق أحمد القضاة، ط١، (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، دار الفرقان، عمان، الأردن.
- **تحفة المحتاج**، للإمام الفقيه المفتي المحقق المتفنن شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي المكي (ت٩٧٤هـ)، بعناية لجنة من العلماء، طبع سنة (١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر.
- **تخريج الأصول على الفروع**، للإمام القاضي الفقيه اللغوي المفسر أبي المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أديب صالح، ط٢، (١٣٩٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- **التدوين في أخبار قزوين**، للإمام الفقيه المحدث المتفنن أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت٦٢٣هـ)، طبع سنة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **تذكرة الحفاظ**، للإمام الحافظ المؤرخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، ط١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، الحسن بن متويه النجراني المعتزلي (ت٤٦٩هـ)، تحقيق سامي لطف وفيصل عون، طبع سنة (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م)، دار الثقافة، القاهرة، مصر.
- **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، للإمام النحوي المفسر أثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف ابن حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق حسن هنداوي، ط١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، دار القلم، دمشق، سورية. دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية.
- **تعليق من أمالي ابن دريد**، لأعلم الشعراء وأشعر العلماء اللغوي البارع أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت٣٢١هـ)، تحقيق مصطفى السنوسي، ط١، (١٤٠١هـ - ١٩٨٤م)، من منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

- تفسير أسماء الله الحسنى، لإمام العربية أبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت٣١١هـ)، تحقيق أحمد الدقاق، ط١، (١٩٧٤م)، دار الثقافة العربية، دمشق، سورية.
- التفسير البسيط، للإمام المفسر أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيق ثلة من الباحثين، ط١، (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، من منشورات عمادة البحث العلمي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.
- تفسير الثعلبي، المسمى: «الكشف والبيان عن تفسير القرآن»، للإمام المفسر أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت٤٢٧هـ)، تحقيق أبي محمد بن عاشور، ط١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- تفسير ابن أبي حاتم، المسمى: «تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين»، للإمام المحدث المفسر أبي محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي (ت٣٢٧هـ)، تحقيق أسعد الطيب، ط٣، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، السعودية.
- تفسير الرازي، المسمى: «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، للإمام المجدد المتكلم المفسر الأصولي فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، ط١، (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تفسير السلمي، المسمى: «حقائق التفسير»، للإمام العارف أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي السلمي (ت٤١٢هـ)، تحقيق سيد عمران، ط١، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تفسير السمرقندي، المسمى: «بحر العلوم»، لإمام الهدى الفقيه المفسر المتكلم أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، تحقيق ثلة من المحققين، ط١، (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تفسير الطبري، المسمى: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، للإمام المجتهد المفسر المؤرخ المتفنن أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط١، (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- تفسير القرطبي، المسمى: «الجامع لأحكام القرآن»، للإمام الفقيه المفسر المتفنن أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

- تفسير الماتريدي، المسمى: «تأويلات أهل السنة»، لإمام الهدى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، تحقيق مجدي باسلوم، ط١، (١٤٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تفسير الماوردي، المسمى: «النكت والعيون»، للإمام الفقيه القاضي المفسر الأديب أبي الحسن أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق السيد بن عبد الرحيم، طبع سنة (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تفسير مقاتل بن سليمان، للإمام المفسر أبي الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت١٥٠هـ)، تحقيق عبد الله شحاته، ط١، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- التفسير الوسيط، المسمى: «الوسيط في تفسير القرآن المجيد»، للإمام المفسر أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرين، ط١، (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- التقريب والإرشاد، للإمام المجدد القاضي الأصولي المتكلم أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، ط٢، (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للإمام الفقيه أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري (ت٥٣٤هـ)، تحقيق أنجيليكا برودرسن، طبع سنة (١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م)، من منشورات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، لبنان.
- التلخيص في أصول الفقه، للإمام الفقيه الأصولي المتكلم إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق عبد الله النبالي وشبير العمري، ط١، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان. مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، السعودية.
- تلخيص المتشابه في الرسم وحماية ما أشكل منه عن بوادر التصحيف والوهم، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق سُكينة الشهابي، ط١، (١٤٠٥هـ)، دار طلاس، دمشق، سورية.
- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، للإمام المجدد القاضي الأصولي المتكلم أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحقيق عماد الدين حيدر، ط١، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، طبع سنة (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م)، من منشورات وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
- التنبيه شرح الحكم العطائية، للإمام أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبد الله ابن عباد النفزي (ت٧٩٢هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤٢هـ ـ ٢٠٢٠م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- تنبيه الغافلين، لإمام الهدى الفقيه المفسر المتكلم أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، تحقيق السيد العربي، ط١، (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م)، مكتبة الإيمان، القاهرة، مصر.
- تهافت الفلاسفة، للإمام المجدد حجة الإسلام الفقيه الأصولي المتكلم أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق سليمان دنيا، ط٦، (١٩٨٠م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- تهذيب الأسرار، للإمام العارف الصوفي أبي سعد عبد الملك بن محمد بن إبراهيم الخركوشي (ت٤٠٧هـ)، تحقيق بسام محمد بارود، طبع سنة (١٩٩٩م)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للإمام الحافظ المؤرخ جمال الدين أبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن القضاعي المزي (ت٧٤٢هـ)، تحقيق بشار عواد معروف، ط١، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- تهذيب اللغة، للإمام اللغوي أبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري الهروي (ت٣٧٠هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م)، الدار المصرية، القاهرة، مصر.
- التوحيد، لإمام الهدى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، القاهرة.
- جامع بيان العلم وفضله، للإمام الفقيه الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، ط١، (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م)، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية.
- جامع البيان في القراءات السبع، للإمام المقرئ أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت٤٤٤هـ)، ط١، (١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م)، وهو عبارة عن بحث ماجستير طبع بجامعة الشارقة، الإمارات.
- الجامع لشعب الإيمان، للإمام الفقيه الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق عبد العلي حامد، ط١، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م)، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية. الدار السلفية، بومباي، الهند.

- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، للإمام أبي عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي (ت٤٨٨هـ)، ط١، (١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.
- الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، للإمام القاضي الفقيه الأديب أبي الفرج المعافى بن زكريا النهرواني (ت٣٩٠هـ)، تحقيق محمد مرسي الخولي، ط١، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- جمل من أنساب الأشراف، للإمام المؤرخ أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت٢٧٩هـ)، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، ط١، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- جمهرة الأمثال، للإمام اللغوي الأديب الشاعر أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت بعد ٣٩٥هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، ط٢، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، دار الجيل ودار الفكر، بيروت، لبنان.
- جمهرة اللغة، للإمام الشاعر اللغوي أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت٣٢١هـ)، تحقيق رمزي بعلبكي، ط١، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، للإمام الفقيه البحر أبي بكر بن علي الحدادي العبادي الزبيدي (ت٨٠٠هـ)، ط١، (١٣٢٢هـ)، المطبعة الخيرية، القاهرة، مصر.
- حاشية الأمير على شرح عبد السلام لجوهرة التوحيد، للإمام محمد بن محمد بن أحمد السنباوي الأمير الكبير الأزهري (ت١٢٣٢هـ)، راجعه أحمد سعد علي، طبع سنة (١٣٦٨هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر.
- حاشية البجيرمي على الخطيب، المسماة: «تحفة الحبيب على شرح الخطيب» للإمام الفقيه سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري (ت١٢٢١هـ)، طبع سنة (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، للإمام النحوي البلاغي المتكلم المحقق المتفنن محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، ط١ (مصورة)، (١٤٤٠هـ)، الناشر مؤسسة محمد السيد محمد محمد مصطفى، ودار ميراث النبوة، القاهرة، مصر.
- حاشية ابن عابدين، المسماة: «رد المحتار على الدر المختار»، للعلامة الفقيه المحقق البحر محمد أمين بن عمر ابن عابدين أفندي (ت١٢٥٢هـ)، ط٢، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، لشيخ الأزهر الإمام المحقق المتفنن حسن بن محمد بن محمود العطار (ت١٢٥٠هـ)، ط١، (١٤١٩هـ ـ ١٩٨٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- حاشية العكاري، للعلامة المحقق علي العكاري المراكشي (ت١١١٨هـ)، صورة عن مخطوطة المكتبة الأزهرية ذات الرقم العام: (٣٩٤٤٤)، والخاص: (٣٠٥٨)، تاريخ النسخ: (١١٨٠هـ).
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الشافعي وهو شرح مختصر المزني، للإمام الفقيه أقضى القضاة أبي الحسن علي بن محمد بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- حجة القراءات، لأبي زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة (ت نحو٤٠٣هـ)، تحقيق سعيد الأفغاني، طبع سنة (٢٠١٠م)، دار الرسالة، بيروت، لبنان.
- الحدود في الأصول، للإمام القاضي الفقيه الأصولي المحدث أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق محمد حسن إسماعيل، ط١، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، وهو مطبوع مع كتاب: «الإشارة في أصول الفقه»، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، ط٥، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، طبعة مصورة عن نشرة مطبعة السعادة والخانجي سنة (١٣٥٧هـ) لدى دار الريان للتراث، القاهرة، مصر. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- حماسة الخالديين، المسمى: «الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين»، للأديبين الشاعرين أبي بكر محمد (ت نحو ٣٨٠هـ) وأبي عثمان سعيد (ت٣٧١هـ) ابني هاشم الخالدي، تحقيق محمد علي دقة، ط١، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، من منشورات وزارة الثقافة، سورية.
- الحور العين، للإمام القاضي اللغوي الأديب نشوان بن سعيد الحميري (ت٥٧٣هـ)، تحقيق كمال مصطفى، طبع سنة (١٩٤٨م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- حياة الحيوان الكبرى، للإمام الفقيه الأديب المتفنن كمال الدين أبي البقاء محمد بن موسى الدميري (ت٨٠٨هـ)، ط١، (١٢٨٤هـ)، المطبعة العامرة، القاهرة، مصر.
- الحيوان، لإمام اللغة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البصري (ت٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط٢، (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، للإمام النحوي اللغوي عبد القادر بن عمر البغدادي (ت١٠٩٣هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط٤، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- الخصائص، للإمام اللغوي النحوي أبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت٣٩٢هـ)، تحقيق محمد علي النجار، ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.

- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للإمام النحوي اللغوي المقرئ أبي العباس أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق أحمد الخراط، طبع سنة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، دار القلم، دمشق، سورية.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للإمام الحافظ النحوي البلاغي المتفنن جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، ط١، (١٤٣٣هـ - ٢٠١١م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- الدعاء، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق محمد سعيد البخاري، ط١، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان.
- الدلائل في غريب الحديث، للإمام المحدث اللغوي أبي محمد قاسم بن ثابت بن حزم العوفي السقرقسطي (ت٣٠٢هـ)، تحقيق محمد القناص، ط١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية.
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، للإمام الفقيه الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق عبد المعطي قلعجي، ط١، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. دار الريان للتراث، القاهرة، مصر.
- ديوان الأحوص الأنصاري، للشاعر المجيد عبد الله بن محمد الضبعي الملقب بالأحوص الأنصاري (ت١٠٥هـ)، جمع وتحقيق عادل جمال، ط٢، (١٤١١هـ - ١٩٩٠م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- ديوان أبي الأسود الدؤلي، للتابعي القاضي مؤسس علم النحو أبي الأسود ظالم بن عمرو بن سفيان الدؤلي (ت٦٩هـ)، صنعة أبي سعيد السكري، تحقيق محمد حسن آل ياسين، ط٢، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- ديوان الأعشى الكبير، للشاعر المخضرم صناجة العرب الأعشى الكبير أبي بصير ميمون بن قيس الوائلي (ت٧هـ)، تحقيق محمد حسين، طبع سنة (١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م)، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر.
- ديوان امرئ القيس، للشاعر الجاهلي الكبير امرئ القيس بن حجر بن الحارث الكندي (ت٨٠ ق. هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ديوان أمية بن أبي الصلت، للشاعر الجاهلي الحكيم المخضرم أمية بن أبي الصلت بن أبي ربيعة الثقفي (ت٥هـ)، جمع وشرح وتحقيق سجيع الجبيلي، ط١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

- ديوان أوس بن حجر، للشاعر الجاهلي الحكيم أبي شريح أوس بن حجر التميمي (ت٢ ق. هـ)، شرح وتحقيق محمد يوسف نجم، طبع سنة (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، دار بيروت، بيروت، لبنان.
- ديوان بشار بن برد، للشاعر الكبير المخضرم أبي معاذ بشار بن برد العقيلي (ت١٦٧هـ)، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، ط١، (٢٠٠٧م)، من منشورات وزارة الثقافة، الجزائر.
- ديوان أبي تمام، للشاعر العباسي الكبير أبي تمام حبيب بن أوس الطائي (ت٢٣١هـ)، ومعه «شرح الخطيب التبريزي»، تحقيق محمد عبده عزام، ط٥، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ديوان جرير، للشاعر الأموي الكبير أبي حرزة جرير بن عطية بن الخطفى التميمي اليربوعي البصري (ت١١٠هـ)، ومعه «شرح محمد بن حبيب»، تحقيق نعمان محمد أمين طه، ط٣، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ديوان الحارث بن حلزة، للشاعر الجاهلي الخطيب الحارث بن حلزة اليشكري الوائلي (نحو ٥٠ ق. هـ)، جمع وتحقيق إميل يعقوب، ط١، (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ديوان سيدنا حسان بن ثابت، لشاعر رسول الله المخضرم الصحابي الجليل أبي الوليد حسان بن ثابت الأنصاري (ت٥٤هـ)، تحقيق وليد عرفات، ط١، (١٩٧٤م)، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ديوان الحطيئة، للشاعر المخضرم الفحل أبي مليكة جرول بن أوس العبسي الملقب بالحطيئة (ت٤٥هـ)، برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق مفيد قميحة، ط١، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ديوان الحماسة، للشاعر العباسي الكبير أبي تمام حبيب بن أوس بن الحارث الطائي (ت٢٣١هـ)، ومعه «شرح ديوان الحماسة» للإمام الخطيب التبريزي (ت٥٠٢هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع سنة (١٣٥٨هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر.
- ديوان الخنساء، للشاعرة المخضرمة الصحابية تماضر بنت عمرو السلمية المعروفة بالخنساء (ت٢٤هـ)، تحقيق حمدو طماس، ط٢، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ديوان أبي ذؤيب الهذلي، للشاعر المخضرم الفحل أبي ذؤيب خويلد بن خالد الهذلي (ت نحو ٢٧هـ)، تحقيق أحمد خليل الشال، ط١، (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م)، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بورسعيد، مصر.
- ديوان ذي الرمة، للشاعر الأموي الفحل ذي الرمة أبي الحارث غيلان بن عقبة المضري (ت١١٧هـ)، برواية أبي العباس ثعلب، ومعه شرح الإمام الباهلي صاحب الأصمعي، تحقيق عبد القدوس أبو صالح، ط١، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، مؤسسة الإيمان، بيروت، لبنان.

- **ديوان رؤبة بن العجاج**، للشاعر الأموي الراجز المجيد أبي الجحاف **رؤبة بن العجاج التميمي** (ت١٤٥هـ)، تحقيق وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة، الكويت.
- **ديوان ابن الرومي**، للشاعر العباسي الكبير أبي الحسن **علي بن العباس ابن الرومي** (ت٢٨٣هـ)، تحقيق حسين نصار، ط٣، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر.
- **ديوان زهير بن أبي سلمى**، للشاعر الجاهلي الحكيم **زهير بن أبي سلمى المازني المضري** (ت١٣ ق. هـ)، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق فخر الدين قباوة، ط٣، (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
- **ديوان السموءل**، للشاعر الجاهلي الحكيم **السموءل بن عريض بن عادياء الأزدي** (نحو ٦٥ ق. هـ)، تحقيق واضح الصمد، ط١، (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- **ديوان صيفي بن الأسلت**، للشاعر الجاهلي الحكيم أبي قيس **صيفي بن عامر الأسلت الأوسي** (ت١هـ)، جمع وتحقيق حسن باجوده، ط١، (١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م)، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر.
- **ديوان طرفة بن العبد**، للشاعر الجاهلي الكبير أبي عمر **طرفة بن العبد البكري الوائلي** (ت٦٠ق. هـ)، ومعه «شرح الأعلم الشنتمري»، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، ط٢، (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ودار الثقافة والفنون، البحرين.
- **ديوان العباس بن مرداس**، للشاعر المخضرم الصحابي **العباس بن مرداس السلمي** (ت نحو ١٨ هـ)، تحقيق يحيى الجبوري، ط١، (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م)، من منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق.
- **ديوان عبيد بن الأبرص**، للشاعر الجاهلي الحكيم **عبيد بن الأبرص الأسدي** (ت نحو ٢٥ ق. هـ)، شرح وتعليق أشرف أحمد عدرة، ط١، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- **ديوان أبي العتاهية**، للشاعر العباسي الزاهد **أبي العتاهية إسماعيل بن القاسم العنزي** (ت٢١١هـ)، تحقيق شكري فيصل، ط١، (١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥م)، دار الملاح، دمشق، سورية.
- **ديوان العجاج بن رؤبة**، للشاعر المخضرم أبي الشعثاء **عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي** (ت نحو٩٠هـ)، برواية وشرح عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق عبد الحفيظ السطلي، طبع سنة (١٣٩١هـ - ١٩٧١م)، مكتبة أطلس، دمشق، سورية.
- **ديوان عدي بن زيد**، للشاعر الجاهلي **عدي بن زيد العبادي التميمي** (ت نحو ٣٥ ق. هـ)، تحقيق محمد جبار المعيبد، طبع سنة (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م)، من منشورات وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، العراق.

- **ديوان علقمة الفحل**، للشاعر الجاهلي الكبير علقمة بن عبدة بن قيس التميمي المعروف بعلقمة الفحل (ت نحو ٢٠ ق. هـ)، ومعه «شرح ديوان علقمة الفحل» لأحمد صقر، ط١، (١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م)، المطبعة المحمودية، القاهرة، مصر.
- **ديوان عمرو بن معدي كرب**، للصحابي الجليل المخضرم أبي ثور عمرو بن معدي كرب الزبيدي (ت٢١هـ)، تحقيق مطاع الطرابيشي، ط٢، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م)، من منشورات مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية.
- **ديوان عنترة بشرح الخطيب التبريزي**، للشاعر الجاهلي الكبير الفارس عنترة بن شداد العبسي (ت ٢٢ ق. هـ)، تحقيق مجيد طراد، ط١، (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- **ديوان الفرزدق**، للشاعر الأموي الكبير أبي فراس الفرزدق همام بن غالب التميمي الداري (ت١١٠هـ)، بشرح إيليا الحاوي، ط١، (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان.
- **ديوان كثير عزة**، للشاعر الكبير أبي صخر كثير بن عبد الرحمن الخزاعي الملقب بكثير عزة (ت١٠٥هـ)، جمع وشرح إحسان عباس، ط١، (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م)، دار الثقافة، بيروت، لبنان.
- **ديوان سيدنا كعب بن زهير**، للشاعر المخضرم الصحابي الجليل أبي المضرب كعب بن زهير بن أبي سلمى المازني المضري (ت٢٦هـ)، صنعة أبي سعيد السكري، شرح وتحقيق مفيد قميحة، ط١، (١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م)، دار الشواف، الرياض، السعودية، ودار المطبوعات الحديثة، جدة، السعودية.
- **ديوان الكميت**، لشاعر الهاشميين الأموي أبي المستهل الكميت بن زيد بن خنس الأسدي (ت١٢٦هـ)، تحقيق محمد نبيل طريفي، ط١، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م)، دار صادر، بيروت، لبنان.
- **ديوان لبيد بن ربيعة**، للصحابي الجليل الشاعر الحكيم المخضرم أبي عقيل لبيد بن ربيعة العامري (ت٤١هـ)، بشرح الطوسي، تحقيق حنا نصر الحتي، ط١، (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- **ديوان مجنون ليلى**، للشاعر الأموي الكبير قيس بن الملوح العامري الملقب بمجنون ليلى (ت٦٨هـ)، برواية أبي بكر الوالبي، تحقيق يسرى عبد الغني، ط١، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- ديوان المهلهل بن ربيعة، للشاعر الجاهلي المهلهل أبي ليلى عدي بن ربيعة بن مرة (نحو ١٠٠ ق هـ)، تحقيق طلال حرب، الدار العالمية، بيروت، لبنان.
- ديوان النابغة الجعدي، للصحابي الجليل الشاعر قيس بن عبد الله النابغة الجعدي العامري (ت نحو ٥٠هـ)، جمع وشرح وتحقيق واضح الصمد، ط١، (١٩٩٨م)، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ديوان النابغة الذبياني، للشاعر الجاهلي الكبير أبي أمامة زياد بن معاوية النابغة الذبياني (ت نحو ١٨ ق.هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ديوان أبي النجم العجلي، للشاعر الأموي الرجَّاز أبي النجم الفضل بن قدامة العجلي (ت ١٣٠هـ)، جمع وشرح وتحقيق محمد أديب جمران، طبع سنة (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، من منشورات مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية.
- ديوان ابن هرمة، للشاعر الكبير المخضرم أبي إسحاق إبراهيم بن علي ابن هرمة القرشي (ت١٧٦هـ)، تحقيق محمد نفاع وحسين عطوان، ط١، (١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م)، من منشورات مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية.
- الذخيرة، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، ط١، (١٩٩٤م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- ذيل الأمالي والنوادر، للإمام المؤرخ الأديب أبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي الأندلسي (ت٣٥٦هـ)، طبع سنة (١٩٧٦م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
- الرسالة، للإمام المجتهد أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي الهاشمي القرشي المطلبي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد شاكر، ط١، (١٣٥٨هـ)، مكتبة الحلبي، القاهرة، مصر.
- رسالة إلى أهل الثغر، لإمام المتكلمين الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري البصري (ت٣٢٤هـ)، تحقيق عبد الله الجنيدي، طبع سنة (١٤١٣هـ)، من منشورات عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية.
- الرسالة القشيرية، للإمام الصوفي الأصولي المتكلم الأستاذ أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت٤٦٥هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م)، دار المنهاج، جدة، السعودية.
- رسائل الجاحظ، للإمام اللغوي الأديب أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، ط١، (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

- روضة الطالبين وعمدة المفتين، لشيخ الإسلام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق زهير الشاويش، ط٣، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان. عمان، الأردن.
- الرياض المونقة في آراء أهل العلم، للإمام المجدد المتكلم المفسر الأصولي فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق أسعد جمعة، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، تونس.
- زاد المسير في علم التفسير، للإمام الحافظ المؤرخ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط١، (١٤٢٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، للإمام الفقيه اللغوي الأديب المتفنن أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري الهروي (ت٣٧٠هـ)، تحقيق مسعد السعدني، دار الطلائع.
- الزاهر في معاني كلمات الناس، للإمام اللغوي أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت٣٢٨هـ)، تحقيق حاتم الضامن، ط١، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- الزهد الكبير، للإمام الفقيه الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق عامر حيدر، ط٣، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.
- الزهد والرقائق، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن عبد الله بن المبارك الحنظلي المروزي (ت١٨١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، طبع سنة (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م)، طبعة مصورة عن طبعة المجلس العلمي في الهند، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- زهر الآداب وثمر الألباب، للإمام الأديب الناقد أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن تميم الأنصاري الحصري القيرواني (ت٤٥٣هـ)، تحقيق زكي مبارك ومحمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م)، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- الزهرة، للإمام الأديب الشاعر المناظر أبي بكر محمد بن داود بن علي الظاهري الأصبهاني (ت ٢٩٧ هـ)، تحقيق إبراهيم السامرائي، ط٢، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م)، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن.
- السبعة في القراءات، للإمام المقرئ الكبير أبي بكر أحمد بن موسى المعروف بابن مجاهد التميمي (ت٣٢٤هـ)، تحقيق شوقي ضيف، ط٢، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.

- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، للإمام المحدث المؤرخ شمس الدين محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت٩٤٢هـ)، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ط١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر.
- سر صناعة الإعراب، للإمام اللغوي النحوي أبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت٣٩٢هـ)، ط١، (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- سفر السعادة وسفير الإفادة، للإمام المقرئ المفسر اللغوي الأصولي أبي الحسن علم الدين علي بن محمد الهمداني السخاوي (ت٦٤٣هـ)، تحقيق محمد الدالي، ط٢، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، دار صادر، بيروت، لبنان.
- سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، للإمام المؤرخ الجغرافي اللغوي أبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي (ت٤٨٧هـ)، تحقيق عبد العزيز الميمني، ط١، (١٩٣٦هـ - ١٣٥٤م)، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، مصر.
- السنة، للإمام المحدث الرحلة أبي بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني (ت٢٨٧هـ)، تحقيق محمد ناصر الألباني، ط١، (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- السنة، المسمى: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، للإمام الحافظ أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي (ت٤١٨هـ)، تحقيق نشأت المصري، طبع سنة (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، مكتبة دار البصيرة، الإسكندرية، مصر. دار الآثار، صنعاء، اليمن.
- سنن الترمذي، للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عوض، ط٢، (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م) طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
- سنن الترمذي، للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق بشار عواد معروف، ط٢، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- سنن الدارمي، المسمى: «مسند الدارمي»، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت٢٥٥هـ)، تحقيق حسين سليم أسد، ط١، (١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م)، دار المغني، الرياض، السعودية.
- سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- السنن الكبرى، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق حسن شلبي، ط١، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

ـ السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، للإمام الفقيه الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، ط١، (١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٥م)، دائرة المعارف العثمانية النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند.

ـ سنن ابن ماجه، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت٢٧٣هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، (١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٣م)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.

ـ سنن النسائي الصغرى، المسمى: «المجتبى من السنن»، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق العلامة عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سورية.

ـ سير أعلام النبلاء، للإمام للحافظ المؤرخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط٣، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

ـ السيرة النبوية، للإمام المؤرخ النسابة جمال الدين أبي محمد عبد الملك بن هشام الحميري المعافري (ت٢١٣هـ)، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ط٢، (١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر.

ـ السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، للإمام قاضي القضاة الفقيه الأصولي المتكلم المؤرخ المحقق أبي نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق مصطفى يبرم، ط١، (١٤٣٢هـ)، أنقرة، تركيا.

ـ الشامل في أصول الدين، للإمام الفقيه الأصولي المتكلم إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق علي النشار وفيصل عون وسهير مختار، طبع سنة (١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م)، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر.

ـ شأن الدعاء، للإمام الحافظ أبي سليمان حمد بن محمد ابن الخطاب المعروف بالخطابي (ت٣٨٨هـ)، تحقيق أحمد الدقاق، ط٣، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م)، دار الثقافة العربية، القاهرة، مصر.

ـ شرح أسماء الله الحسنى، للإمام الصوفي الأصولي المتكلم الأستاذ أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت٤٦٥هـ)، تحقيق أحمد الحلواني، ط٢، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، دار آزال، بيروت، لبنان.

ـ شرح أشعار الهذليين، للإمام الأديب أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (ت٢٧٥هـ)، برواية أبي الحسن النحوي، تحقيق عبد الستار فراج، ط١، (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م)، دار العروبة، القاهرة، مصر.

- شرح الأصول الخمسة، لأبي العباس القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ)، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط٣، (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م)، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.
- شرح التسهيل، لإمام العربية جمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن مالك الأندلسي (ت٦٧٢هـ)، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ط١، (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م)، دار هجر، القاهرة، مصر.
- شرح الرضي على الكافية، للإمام النحوي نجم الأئمة محمد بن الحسن الرضي الأستراباذي (ت نحو ٦٨٦هـ)، تحقيق يوسف حسن عمر، ط٢، (١٩٩٦م)، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا.
- شرح صحيح البخاري، للإمام المحدث القاضي أبي الحسن علي بن خلف ابن بطال القرطبي (ت٤٤٩هـ)، تحقيق ياسر بن إبراهيم، ط٢، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م)، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.
- شرح صغرى الصغرى، للإمام الشريف المتكلم المحدث أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت٨٩٥هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤١هـ ـ ٢٠١٩م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- شرح العقائد النسفية، للإمام المتكلم الأصولي المتفنن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤١هـ ـ ٢٠١٩م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- شرح العقيدة الصغرى، المشهور بـ «شرح أم البراهين»، للإمام الشريف المتكلم المحدث أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت٨٩٥هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤١هـ ـ ٢٠١٩م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- شرح العقيدة الكبرى، المسمى: «عمدة أهل التوفيق والتسديد»، للإمام الشريف المتكلم المحدث أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت٨٩٥هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤١هـ ـ ٢٠١٩م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- شرح العقيدة الوسطى، للإمام الشريف المتكلم المحدث أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت٨٩٥هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤١هـ ـ ٢٠١٩م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- شرح الفصيح، للإمام الأديب أبي عبد الله محمد بن أحمد المعروف بابن هشام اللخمي الأندلسي (ت٥٧٧هـ)، تحقيق مهدي جاسم، ط١، (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م)، طبعة خاصة.

- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، للإمام الأديب اللغوي أبي بكر محمد بن بشار الأنباري (ت٣٢٨هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط٥، (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- شرح كتاب سيبويه، للإمام القاضي الفقيه النحوي الأديب أبي سعيد الحسن بن عبد الله ابن المرزبان السيرافي (ت٣٦٨هـ)، تحقيق أحمد مهدلي وعلي علي، ط١، (٢٠٠٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، للإمام شرف الدين عبد الله بن محمد ابن التلمساني الفهري (ت٦٥٨هـ)، تحقيق نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس. دار الضياء، الكويت.
- شرح معاني شعر المتنبي، للإمام الوزير اللغوي الأديب أبي القاسم إبراهيم بن محمد المعروف بابن الإفليلي الزهري القرطبي (ت٤٤١هـ)، تحقيق مصطفى عليان، ط١، (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- شرح المعلقات للزوزني، للإمام الأديب أبي عبد الله حسين بن أحمد الزوزني (ت٤٨٦هـ)، تحقيق فاتن اللبون، ط١، (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- شرح المفصل، للإمام النحوي اللغوي موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي (ت٦٤٣هـ)، تحقيق إميل يعقوب، ط١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- شرح المقاصد، للإمام المتكلم الأصولي المتفنن سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، ط١، (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، دار المعارف النعمانية، باكستان.
- شرح المقدمات، للإمام الشريف المتكلم المحدث أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت٨٩٥هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، (١٤٤١هـ - ٢٠١٩م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- شرح المواقف، للإمام الأصولي المتكلم المحقق المتفنن السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني الحسيني (ت٨١٦هـ)، دار الطباعة العامرة، إستانبول، تركيا.
- شرح نهج البلاغة، للإمام الأديب المؤرخ عز الدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد البغدادي (ت٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- شرف أصحاب الحديث، للإمام الحافظ المؤرخ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق محمد سعيد أوغلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، تركيا.

ـ الشعر والشعراء، للإمام اللغوي الأديب المؤرخ أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق أحمد شاكر، ط٢، (١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م)، دار الحديث، القاهرة، مصر.

ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، للإمام الحافظ القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ)، تحقيق عبده كوشك، ط١، (١٤٣٤هـ ـ ٢٠٠٣م)، دار الفيحاء، دمشق، سورية. مكتبة الغزالي، دمشق، سورية.

ـ الشكر، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا القرشي البغدادي (ت٢٨١هـ)، تحقيق بدر البدر، ط٣، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م)، المكتب الإسلامي، الكويت.

ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للإمام اللغوي أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عطار، ط٤، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

ـ صحيح البخاري، المسمى: «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه»، لإمام الحفاظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، عني به محمد زهير الناصر، ط٣، (١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م)، مصورة عن الطبعة السلطانية اليونينية، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان. دار المنهاج، جدة، السعودية.

ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط١، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

ـ صحيح ابن خزيمة، المسمى: «مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ، بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه ﷺ، من غير قطع في أثناء الإسناد، ولا جرح في ناقلي الأخبار»، للإمام الحافظ أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (ت٣١١هـ)، تحقيق محمد الأعظمي، ط٣، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

ـ صحيح مسلم، المسمى: «المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ»، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، المطبعة العامرة، القاهرة، مصر، وتم اعتماد ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي في تحقيقه لطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

ـ صريح السنة، للإمام المجتهد المفسر المؤرخ المتفنن أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق بدر المعتوق، ط١، (١٤٠٥هـ)، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

- الصناعتين، للإمام اللغوي الأديب الشاعر أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت بعد ٣٩٥هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، طبع سنة (١٤١٩هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- **طبقات الشافعية**، للإمام الفقيه المؤرخ تقي الدين أبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر **ابن قاضي شهبة الأسدي** (ت٨٥١هـ)، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، ط١، (١٤٠٧هـ)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- **طبقات الشافعية الكبرى**، للإمام الأصولي قاضي القضاة **تاج الدين** أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي **السبكي** (ت٧٧١هـ)، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ط٢، (١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- **طبقات الشافعيين**، للإمام الحافظ المؤرخ أبي الفداء إسماعيل بن عمر **بن كثير** الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق أحمد عمر ومحمد عزب، (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.
- **طبقات الفقهاء الشافعية**، للإمام المحدث المفتي الفقيه تقي الدين **أبي عمرو** عثمان بن عبد الرحمن **ابن الصلاح** الشهرزوري (ت٦٤٣هـ)، تحقيق محيي الدين نجيب، ط١، (١٩٩٢م)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان.
- **الطبقات الكبرى**، للإمام الحافظ المؤرخ أبي عبد الله محمد **بن سعد** الهاشمي البصري (ت٢٣٠هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط١، (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م)، دار صادر، بيروت، لبنان.
- **طبقات المعتزلة**، لأبي العباس **القاضي عبد الجبار** بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ)، وهو أحد أجزاء مجموع «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للبلخي (ت٣١٩هـ) والقاضي (ت٤١٥هـ) والجشمي (ت٤٩٤هـ)، تحقيق فؤاد سيد، طبع سنة (١٩٧٤م)، الدار التونسية، تونس.
- **عجائب القرآن**، للإمام المجدد المتكلم المفسر الأصولي **فخر الدين** أبي عبد الله محمد بن عمر **الرازي** (ت٦٠٦هـ)، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط١، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **العظمة**، للإمام الحافظ **أبي الشيخ** عبد الله بن محمد بن جعفر الأصبهاني (ت٣٦٩هـ)، تحقيق رضاء الله المباركفوري، ط١، (١٤٠٨هـ)، دار العاصمة، الرياض، السعودية.
- **العقد الفريد**، للإمام الأديب الشاعر أبي عمر أحمد بن محمد **بن عبد ربه** بن حبيب **الأندلسي** (ت٣٢٨هـ)، تحقيق مفيد قميحة وعبد المجيد الترحيني، ط١، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد، للإمام الحافظ النحوي البلاغي المتفنن جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق سلمان القضاة، ط١، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للإمام النحوي اللغوي المقرئ أبي العباس أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط١، (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- عيار النظر في علم الجدل، للإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الإسفراييني (ت٤٢٩هـ)، تحقيق أحمد عروبي، طبع سنة (١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م)، دار أسفار، الكويت.
- العين، للإمام اللغوي النحوي العروضي أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت١٧٥هـ)، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، بيروت، لبنان.
- عيون الأخبار، للإمام اللغوي الأديب المؤرخ أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، ط٢، (١٩٩٦م)، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.
- غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات، للإمام الوزير الأديب المؤرخ علي بن ظافر الأزدي (ت٦١٣هـ)، تحقيق محمد زغلول سلام ومصطفى الصاوي، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- غريب الحديث، للإمام الحافظ أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت٣٨٨هـ)، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، طبع سنة (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، دار الفكر، دمشق، سورية.
- غريب الحديث، للإمام الحافظ الفقيه أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق البغدادي الحربي (ت٢٨٥هـ)، تحقيق سليمان العايد، ط١، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، من منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية.
- غريب الحديث، للإمام الحافظ المؤرخ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق عبد المعطي قلعجي، ط١، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- غريب الحديث، للإمام اللغوي الأديب المؤرخ أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق عبد الله الجبوري، ط١، (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م)، مطبعة العاني، بغداد، العراق.
- غريب الحديث، للإمام اللغوي المحدث الفقيه أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت٢٢٤هـ)، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ط١، (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، دائرة المعارف العثمانية النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند.

- الغريب المصنف، للإمام اللغوي المحدث الفقيه أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت٢٢٤هـ)، تحقيق صفوان داوودي، طبع الجزء الأول (السنة السادسة والعشرون/ عـ ١٠١، ١٠٢) سنة (١٤١٤ ـ ١٤١٥هـ)، وطبع الجزء الثاني (السنة السابعة والعشرون/ عـ١٠٣، ١٠٤) سنة (١٤١٦ ـ١٤١٧هـ)، من منشورات مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية.
- الغريبين في القرآن والحديث، للإمام أبي عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت٤٠١هـ)، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط١، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م)، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، السعودية.
- الفاخر، للإمام الأديب اللغوي أبي طالب المفضل بن سلمة (ت نحو ٢٩٠هـ)، تحقيق عبد العليم الطحاوي، ط١، (١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- الفاضل، لإمام العربية أبي العباس محمد بن يزيد المبرد البصري (ت٢٨٥هـ)، ط٣، (١٤٢١هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ المتبحر شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، بعناية محب الدين الخطيب، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، (١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م)، طبعة مصورة.
- الفتوحات المكية، للشيخ الأكبر سلطان العارفين محيي الدين أبي عبد الله محمد بن علي ابن عربي الحاتمي الطائي (ت٦٣٨هـ)، طبعة مصورة لدى دار صادر عن دار الكتب العربية الكبرى بالقاهرة، بيروت، لبنان.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، للإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الإسفراييني (ت٤٢٩هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م)، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان.
- فرق الشيعة، للفيلسوف الفلكي أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي (ت٣١٠هـ)، طبع سنة (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م)، دار الأضواء، بيروت، لبنان.
- الفروق اللغوية، للإمام اللغوي الأديب الشاعر أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري (ت بعد ٣٩٥هـ)، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لعالم الأندلس الإمام المحدث الفقيه أبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- الفصول في الأصول، للإمام الفقيه الأصولي أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت٣٧٠هـ)، ط٢، (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م)، من منشورات وزارة الأوقاف، الكويت.

- فضائل الصحابة، للإمام الحافظ المجتهد أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق وصي الله محمد عباس، ط١، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

- الفقه الأكبر، المنسوب إلى الإمام المجتهد الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت١٥٠هـ)، ط١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، مكتبة الفرقان، الإمارات.

- فوات الوفيات، للإمام المؤرخ صلاح الدين محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن الكتبي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط١، (١٩٧٤م)، دار صادر، بيروت، لبنان.

- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للإمام الفقيه الحافظ زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين القاهري المناوي (ت١٠٣١هـ)، ط١، (١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر.

- القاموس المحيط، للإمام اللغوي المتبحر مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزابادي (ت٨١٧هـ)، طبع سنة (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية سنة (١٣٠٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، مصر.

- قضاء الأرب في أسئلة حلب، للإمام المجتهد البحر أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق محمد عالم الأفغاني، طبع سنة (١٤١٣هـ)، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، السعودية.

- قواطع الأدلة في الأصول، للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت٤٨٩هـ)، تحقيق محمد حسن الشافعي، ط١، (١٤١٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، للإمام الزاهد العارف شيخ الصوفية أبي طالب محمد بن علي بن عطية المكي (ت٣٨٦هـ)، تحقيق محمود الرضواني، ط١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر.

- الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت٣٦٥هـ)، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- الكامل في اللغة والأدب، لإمام العربية أبي العباس محمد بن يزيد المبرد البصري (ت٢٨٥هـ)، تحقيق محمد أحمد الدالي، ط٢، (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

- الكتاب، لشيخ العربية الإمام أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه البصري (ت١٨٠هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط٣، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، للإمام الحافظ أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (ت٣١١هـ)، تحقيق عبد العزيز الشهوان، ط٥، (١٤١٤هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للإمام اللغوي النحوي المفسر جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، ط٣، (١٤٠٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- كشف الأستار عن زوائد البزار، للإمام الحافظ نور الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط١، (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، للإمام المؤرخ مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي حاجي خليفة التركي (ت١٠٦٧هـ)، طبع سنة (١٩٤١م)، مكتبة المثنى، بغداد، العراق.
- الكليات، للإمام النحوي اللغوي المتفنن الشريف أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ)، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ط٢، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- اللزوميات، للشاعر العباسي الكبير الفيلسوف أبي العلاء أحمد بن عبد الله المعري (ت٤٤٩هـ)، تحقيق أمين الخانجي، طبع سنة (١٣٤٢هـ - ١٩٢٣م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر. مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- لسان العرب، للإمام اللغوي الحجة جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت٧١١هـ)، ط٣، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، دار صادر، بيروت، لبنان.
- لطائف الإشارات، للأستاذ الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت٤٦٥هـ)، تحقيق إبراهيم البسيوني، ط٣، (٢٠٠٠م)، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
- اللطائف والظرائف، للإمام المؤرخ اللغوي الأديب أبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت٤٢٩هـ)، ط١، (١٩٩٢م)، دار المناهل، بيروت، لبنان.
- اللمع، للإمام الصوفي الزاهد أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، تحقيق عبدالحليم محمود وطه سرور، ط١، (١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م)، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر. مكتبة المثنى، بغداد، العراق.

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لإمام المتكلمين الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري البصري (ت٣٢٤هـ)، تحقيق حموده غرابه، طبع سنة (١٩٥٥م)، مطبعة مصر، القاهرة، مصر.
- المبسوط، لشمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ)، طبع سنة (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- المبسوط في القراءات العشر، للإمام اللغوي المقرئ الكبير أبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري (ت٣٨١هـ)، طبع سنة (١٩٨١م)، من منشورات مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية.
- متشابه القرآن، لأبي العباس القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ)، تحقيق عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، مصر.
- مجابو الدعوة، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا القرشي البغدادي (ت٢٨١هـ)، تحقيق زياد حمدان، ط١، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.
- مجاز القرآن، للعلامة النحوي اللغوي الأديب أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت٢١٠هـ)، تحقيق محمد فؤاد سزكين، ط١، (١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- المجالسة وجواهر العلم، للإمام أبي بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (ت٣٣٣هـ)، تحقيق مشهور آل سلمان، ط١، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- مجالس ثعلب، لإمام النحويين واللغويين الأديب النقاد أبي العباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب الشيباني (ت٢٩١هـ)، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، ط٢، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، للإمام الأصولي المتكلم أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني (ت٤٠٦هـ)، تحقيق دانيال جيماريه، ط١، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، دار المشرق، بيروت، لبنان.
- مجمع الأمثال، للإمام الأديب اللغوي أبي الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني (ت٥١٨هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- المجموع شرح المهذب، لشيخ الإسلام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، للإمام المفسر اللغوي الأديب أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق عمر الطباع، ط١، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان.
- المحتسب، للإمام اللغوي النحوي أبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت٣٩٢هـ)، صدر سنة (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م) عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للإمام النحوي المفسر أبي محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الغرناطي الأندلسي (ت٥٤٢هـ)، تحقيق عبد السلام محمد، ط١، (١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- المحصول، للإمام المجدد المتكلم المفسر الأصولي فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق طه العلواني، ط٣، (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- المحكم والمحيط الأعظم، للإمام اللغوي الأديب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط١، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م)، دار الكتب العلمة، بيروت، لبنان.
- محك النظر، للإمام المجدد حجة الإسلام الفقيه الأصولي المتكلم أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط١، (١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٦م)، دار المنهاج، جدة، السعودية.
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني، للإمام الفقيه برهان الدين أبي المعالي محمود بن أحمد ابن مازة البخاري (ت٦١٦هـ)، تحقيق عبد الكريم الجندي، ط١، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- المحيط في اللغة، للوزير اللغوي الشاعر الأديب أبي القاسم إسماعيل الصاحب بن عباد القزويني (ت٣٨٥هـ)، تحقيق محمد حسن آل ياسين، ط١، (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- مختار الصحاح، للإمام الفقيه اللغوي زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي (ت بعد ٦٦٦هـ)، تحقيق محمد الزقيم الأسيوطي، ط٢، (١٣٠٨هـ)، المطبعة الخيرية، القاهرة، مصر.
- مختصر المزني، الملحق بكتاب «الأم»، للإمام المجتهد الفقيه أبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني (ت٢٦٤هـ)، طبع سنة (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

- **المخصص**، للإمام اللغوي الأديب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق خليل جفال، ط١، (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- **المدونة الكبرى**، لإمام دار الهجرة المجتهد أبي عبد الله **مالك بن أنس** بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت١٧٩هـ)، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم، ط١، (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **المذكر والمؤنث**، للإمام النحوي اللغوي أبي زكريا يحيى بن زياد **الفراء** الديلمي (ت٢٠٧هـ)، تحقيق رمضان عبد التواب، ط٢، (١٩٨٩م)، مكتبة التراث، القاهرة، مصر.
- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، للإمام الحافظ عفيف الدين أبي السعادات عبد الله بن أسعد **اليافعي** اليمني (ت٧٦٨هـ)، تحقيق خليل منصور، ط١، (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، للإمام المؤرخ شمس الدين أبي المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله **سبط ابن الجوزي** (ت٦٥٤هـ)، تحقيق ثلة من المحققين، ط١، (١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م)، دار الرسالة، دمشق، سورية.
- **المراسيل**، للإمام الحافظ **أبي داود** سليمان بن الأشعث **السجستاني** (ت٢٧٥هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط١، (١٤٠٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، للإمام الفقيه المحدث المتفنن نور الدين أبي الحسن علي بن سلطان محمد، المعروف بـ**ملا علي القاري** (ت١٠١٤هـ)، ط١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، للإمام الحافظ النحوي البلاغي المتفنن **جلال الدين** أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر **السيوطي** (ت٩١١هـ)، تحقيق فؤاد منصور، ط١ (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **المسالك والممالك**، للرحالة أبي القاسم محمد **بن حوقل** البغدادي (ت بعد ٣٦٧ هـ)، طبع سنة (١٨٧٣م)، مطبعة بريل، ليدن، هولندا.
- **مسائل الإمامة**، للإمام الأديب الشاعر المجيد المنطقي أبي العباس عبد الله بن محمد المعروف **بالناشئ الأكبر** الأنباري (ت٢٩٣هـ)، تحقيق يوسف فان إس، طبع في بيروت سنة (١٩٧١م)، دار فرانتس شتاينر، ڤيسبادن، ألمانيا.

- **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، لأبي رشيد سعيد بن محمد **النيسابوري المعتزلي** (ت٤٤٠هـ)، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، ط١، (١٩٧٩م)، من منشورات معهد الإنماء العربي، طرابلس، ليبيا.
- **المستدرك على الصحيحين**، للإمام الحافظ **أبي عبد الله** محمد بن عبد الله **الحاكم** النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، ط١، (١٣٤٠هـ ـ ١٩٢١م)، دائرة المعارف العثمانية النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند.
- **المستقصى في أمثال العرب**، للإمام اللغوي النحوي المفسر أبي القاسم جار الله محمود بن عمر **الزمخشري** (ت٥٣٨هـ)، ط٢، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **مسند الإمام أحمد**، للإمام الحافظ المجتهد أبي عبد الله **أحمد** بن محمد **بن حنبل** الشيباني (ت٢٤١هـ)، طبع سنة (١٣١٣هـ)، المطبعة الميمنية، القاهرة، مصر.
- **مسند البزار**، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق **البزار** (ت٢٩٢هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، ط١، بدأت سنة (١٩٨٨م) وانتهت سنة (٢٠٠٩م)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية.
- **مسند الروياني**، للإمام الحافظ أبي بكر محمد بن هارون **الروياني** (ت٣٠٧هـ)، تحقيق أيمن أبو يماني، ط١، (١٤١٦هـ)، مؤسسة قرطبة، القاهرة، مصر.
- **مسند الشهاب**، المسمى: «شهاب الأخبار في الحكم والأمثال والآداب من الأحاديث النبوية» للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر **القضاعي** (ت٤٥٤هـ)، تحقيق حمدي السلفي، ط٢، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- **مسند الطيالسي**، للإمام الحافظ **أبي داود** سليمان بن داود **الطيالسي** (ت٢٠٤هـ)، تحقيق محمد التركي، ط١، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م)، دار هجر، القاهرة، مصر.
- **مسند أبي يعلى**، للإمام الحافظ **أبي يعلى** أحمد بن علي بن المثنى **الموصلي** (ت٣٠٧هـ)، تحقيق حسين أسد، ط١، (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م)، دار المأمون للتراث، دمشق، سورية.
- **مشكاة الأنوار**، للإمام المتكلم حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق أبو العلا عفيفي، طبع سنة (١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م)، الدار القومية، القاهرة، مصر.
- **مشكل الحديث وبيانه**، للإمام الأصولي المتكلم أبي بكر محمد بن الحسن **بن فورك** الأصبهاني (ت٤٠٦هـ)، تحقيق موسى علي، ط٢، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.

- المصاحف، للإمام الحافظ أبي بكر ابن أبي داود عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٣١٦هـ)، تحقيق محمد بن عبده، ط١، (١٤٢٣هـ)، الفاروق الحديثة، القاهرة، مصر.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للإمام اللغوي أبي العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي الفيومي (ت نحو ٧٧٠هـ)، ط١، (١٤٠٧هـ)، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان.
- المصنف، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- المصنف، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت٢٣٥هـ)، تحقيق محمد عوامة، ط١، (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، دار القبلة، جدة، السعودية. مؤسسة علوم القرآن، دمشق، سورية.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق ثلة من الباحثين، ط١، (١٤١٩هـ)، دار العاصمة ودار الغيث، الرياض، السعودية.
- المعارف، للإمام اللغوي الأديب المؤرخ أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق ثروت عكاشة، ط٢، (١٩٩٢م)، من منشورات الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
- معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، للإمام المؤرخ أبي زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأسيدي الصباغ (ت٦٩٦هـ)، أكمله أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (ت٨٣٩هـ)، تحقيق إبراهيم شبوح، ط٢، (١٣٨٨هـ-١٩٦٨م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- معالم السنن، للإمام أبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (ت٣٨٨هـ)، ط١، (١٣٥١هـ-١٩٣٢م)، المطبعة العلمية، حلب، سورية.
- معاني القراءات، للإمام اللغوي أبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري الهروي (ت٣٧٠هـ)، ط١، (١٤١٢هـ-١٩٩١م)، من منشورات مركز البحوث في جامعة الملك سعود، السعودية.
- معاني القرآن، للإمام النحوي اللغوي أبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الفراء الديلمي الكوفي (ت٢٠٧هـ)، تحقيق أحمد النجاتي ومحمد النجار وعبد الفتاح الشلبي، ط٣، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، طبعة مصورة لدى دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- معاني القرآن وإعرابه، لإمام العربية أبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت٣١١هـ)، تحقيق عبد الجليل شلبي، ط١، (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.

- المعاني الكبير في أبيات المعاني، للإمام اللغوي الأديب المؤرخ أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق سالم الكرنكوي وعبد الرحمن اليماني، ط١، (١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م)، دائرة المعارف العثمانية النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند.
- المعتمد في أصول الفقه، للإمام الأصولي أبي الحسين محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، تحقيق خليل الميس، ط١، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- معجم ابن الأعرابي، للإمام الحافظ أبي سعيد أحمد بن محمد بن زياد ابن الأعرابي البصري (ت٣٤٠هـ)، تحقيق عبد المحسن الحسيني، ط١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية.
- المعجم الأوسط، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق طارق بن محمد وعبد المحسن الحسيني، ط١، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، دار الحرمين، القاهرة، مصر.
- معجم البلدان، للإمام الأديب المؤرخ الرحالة شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ)، عني به المستشرق وستنفيلد، ط٢، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، دار صادر، بيروت، لبنان.
- معجم الشعراء، للإمام المؤرخ الأديب أبي عبيد محمد بن عمران المرزباني (ت٣٨٤هـ)، تحقيق فاروق اسليم، ط١، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م)، دار صادر، بيروت، لبنان.
- المعجم الكبير، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي السلفي، ط٢، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر.
- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، للإمام الحافظ النحوي البلاغي المتفنن جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق محمد عبادة، ط١، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م)، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر.
- معجم مقاييس اللغة، للإمام اللغوي الأديب أبي الحسين أحمد بن فارس الرازي (ت٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، دار الفكر، دمشق، سورية.
- معرفة اشتقاق الأسماء، المسمى: «معرفة اشتقاق أسماء نطق بها القرآن وجاءت بها السنن والأخبار وتأويل ألفاظ مستعملة»، للإمام المفسر أبي بكر محمد بن عزير المعروف بالعزيري السجستاني (ت٣٣٠هـ)، تحقيق جميل عويضة، طبع سنة (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

- **معرفة علوم الحديث**، للإمام الحافظ **أبي عبد الله** محمد بن عبد الله ابن البيع **الحاكم** النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق السيد معظم حسين، ط٢، (١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند.
- **معيار العلم**، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط١، (١٤٣٧هـ)، دار المنهاج، جدة، السعودية.
- **المعين في طبقات المحدثين**، للإمام للحافظ المؤرخ **شمس الدين** أبي عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي** (ت٧٤٨هـ)، تحقيق همام سعيد، ط١، (١٤٠٤هـ)، دار الفرقان، عمان، الأردن.
- **المغازي**، للإمام القاضي المؤرخ أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد السهمي **الواقدي** (ت٢٠٧هـ)، تحقيق مارسدن جونس، ط٣، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، دار الأعلمي، بيروت، لبنان.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، لأبي العباس **القاضي عبد الجبار** بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ)، تحقيق ثلة من المحققين بإشراف طه حسين، طبع سنة (١٩٥٨م)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.
- **المفردات في غريب القرآن**، للإمام المفسر اللغوي الأديب أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف **بالراغب الأصفهاني** (ت٥٠٢هـ)، تحقيق صفوان داوودي، ط٢، (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، دار القلم، دمشق، سورية. الدار الشامية، بيروت، لبنان.
- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، للإمام النحوي جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف **ابن هشام الأنصاري** (ت٧٦١هـ)، تحقيق صلاح عبد العزيز السيد، ط٢، (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، دار السلام، القاهرة، مصر.
- **مفاتيح العلوم للخوارزمي**، للإمام الباحث المتفنن أبي عبد الله محمد بن أحمد الكاتب **الخوارزمي** (ت٣٨٧هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط٢، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- **المفضليات**، للإمام اللغوي الراوية أبي العباس **المفضل** بن محمد **الضبي** (ت١٧٨هـ)، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٦، (١٣٦١هـ - ١٩٤٢م)، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، لإمام المتكلمين الشيخ **أبي الحسن** علي بن إسماعيل ابن أبي بردة بن أبي موسى **الأشعري** البصري (ت٣٢٤هـ)، تحقيق هلموت ريتر، ط٣، (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، دار فرانتس شتاينر، ڤيسبادن، ألمانيا.

ـ المقالات، ومعه «عيون المسائل والجوابات»، للمتكلم أبي القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي (ت٣١٩هـ)، تحقيق حسين خانصو وراجح كردي وعبد الحميد كردي، ط١، (١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م)، دار كارمير، إستانبول، تركيا. دار الفتح، الأردن.

ـ المقتضب، لإمام العربية أبي العباس محمد بن يزيد المبرد البصري (ت٢٨٥هـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، ط٣، (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر.

ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، للإمام المجدد حجة الإسلام الفقيه الأصولي المتكلم أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، بإشراف اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط١، (١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م)، دار المنهاج، جدة، السعودية.

ـ الملل والنحل، للإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الإسفرايني (ت٤٢٩هـ)، تحقيق ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان.

ـ الملل والنحل، للإمام المتكلم أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، مؤسسة الحلبي، القاهرة، مصر.

ـ الممتع في التصريف، لحامل لواء العربية الإمام أبي الحسن علي بن مؤمن ابن عصفور الإشبيلي (ت٦٦٩هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، ط١، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

ـ مناقب الشافعي، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق أحمد صقر، ط١، (١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م)، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر.

ـ المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، للإمام المؤرخ الحافظ تقي الدين أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الصريفيني العراقي (ت٦٤١هـ)، تحقيق محمد عبد العزيز، ط١، (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، للإمام الحافظ المؤرخ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق محمد ومصطفى عطا، ط١، (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ـ المنصف شرح كتاب التصريف، للإمام اللغوي النحوي أبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت٣٩٢هـ)، ط١، (١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م)، دار إحياء التراث القديم، القاهرة، مصر.

- المنقذ من الضلال، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط١، (١٤٣٤هـ)، دار المنهاج، جدة، السعودية.
- المنمق في أخبار قريش، للإمام المؤرخ النسابة اللغوي الأديب أبي جعفر محمد بن حبيب الهاشمي البغدادي (ت٢٤٥هـ)، ط١، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- منهاج السلامة في ميزان القيامة، للإمام الحافظ المؤرخ محمد بن عبد الله المعروف بابن ناصر الدين الدمشقي (ت٨٤٢هـ)، تحقيق مشعل المطيري، ط١، (١٩٩٦م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لشيخ الإسلام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، ط٢، (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- المنهاج في شعب الإيمان، للإمام القاضي الفقيه الحافظ أبي عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي (ت٤٠٣هـ)، تحقيق حلمي فودة، ط١، (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- المنية والأمل، لأبي العباس القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ)، تحقيق سامي النشار وعصام الدين محمد، طبع سنة (١٩٧٢م)، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي، الإمام الفقيه المتكلم النظار أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- المواقف في علم الكلام، للإمام القاضي المتكلم عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للإمام الفقيه الأصولي شمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب الرعيني (ت٩٥٤هـ)، تحقيق زكريا عميرات، طبعة خاصة، (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م)، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- الموطأ، لإمام دار الهجرة المجتهد أبي عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت١٧٩هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبع سنة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام الحافظ المؤرخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق علي البجاوي، ط١، (١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

- الناسخ والمنسوخ، للإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الإسفراييني (ت٤٢٩هـ)، تحقيق كامل عبد الهادي، دار العدوي، عمان، الأردن.
- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، تحقيق ماجد فخري، ط١، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
- نجم المهتدي ورجم المعتدي، للإمام الفقيه القاضي فخر الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن عثمان بن عمر ابن المعلم القرشي (ت٧٢٥هـ)، تحقيق بلال محمد حاتم السقا، ط١، (١٤٤١هـ - ٢٠١٩م)، دار التقوى، دمشق، سورية.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، للإمام النحوي الأديب المؤرخ كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)، تحقيق إبراهيم السامرائي، ط٣، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن.
- النشر في القراءات العشر، لإمام القراء الحافظ شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد ابن الجزري (ت٨٣٣هـ)، تحقيق علي الضباع، طبعة مصورة عن نشرة المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، لدى دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- نكت الإرشاد شرح كتاب الإرشاد إلى أصول الاعتقاد، للإمام المتكلم المحقق المحرر أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف ابن دهاق المعروف بابن المرأة الأوسي (ت٦١١هـ)، مخطوطة مصورة عن دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ذات الرقم: (توحيد ٦).
- نهاية الأقدام في علم الكلام، للإمام المتكلم الفيلسوف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الملقب بالأفضل الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام اللغوي مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الشيباني الجزري (ت٦٠٦هـ)، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود محمد الطناحي، (١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م)، طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- نهاية المرام في دراية الكلام، للإمام المتكلم خطيب الري ضياء الدين أبي القاسم عمر بن الحسين الطبري (ت٥٥٠هـ)، تحقيق عبد القادر محمد علي، ط١، (١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- نهاية المطلب في دراية المذهب، للإمام الفقيه الأصولي المتكلم إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، ط١، (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، دار المنهاج، جدة، السعودية.

- **نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ**، للإمام أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ)، تحقيق توفيق التكلة، ط١، (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)، دار النوادر، دمشق، سورية.
- **النوادر في اللغة**، للإمام اللغوي الأديب أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري (ت٢١٥هـ)، تحقيق محمد أحمد، ط١، (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، دار الشروق، القاهرة، مصر.
- **الوافي بالوفيات**، لإمام الأدب النحوي المؤرخ المتفنن أبي الصفاء صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي الدمشقي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، ط١، (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
- **الوجوه والنظائر**، للإمام اللغوي الأديب الشاعر أبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت بعد ٣٩٥هـ)، تحقيق محمد عثمان، ط١، (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.
- **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، للإمام المفسر أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيق صفوان داوودي، ط١، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، دار القلم، دمشق، سورية. الدار الشامية، بيروت، لبنان.
- **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، للإمام المفتي الفقيه المؤرخ نور الدين أبي الحسن علي بن عبد الله السمهودي (ت٩١١هـ)، تحقيق خالد محفوظ، ط١، (١٤١٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، للإمام القاضي المؤرخ الأديب أبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان الإربلي (ت٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط١، (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م) دار صادر، بيروت، لبنان.
- **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، للإمام المؤرخ اللغوي الأديب أبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت٤٢٩هـ)، تحقيق مفيد قمحية، ط١، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **اليواقيت والجواهر**، للإمام الفقيه الصوفي المربي أبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني (ت٩٧٣هـ)، طبع سنة (١٣١٧هـ)، المطبعة الميمنية، القاهرة، مصر.



محتوى الكتاب

محتوى الجزء الأول

باب
في بيان أقسام الأسماء والمسميات والتسميات ١/ ١٦١

باب
في بيان ما يتبع الأسماء من الأوصاف والنعوت وغيرها
وذكر ما يصح وجوده منها في أسماء الله عز وجل ١/ ٢٦٣

باب
في بيان ما يجوز إطلاقه على أوصاف الله عز وجل
وصفاته وأسمائه من لفظ الاختلاف والتماثل والتغاير ١/ ٢٧٥

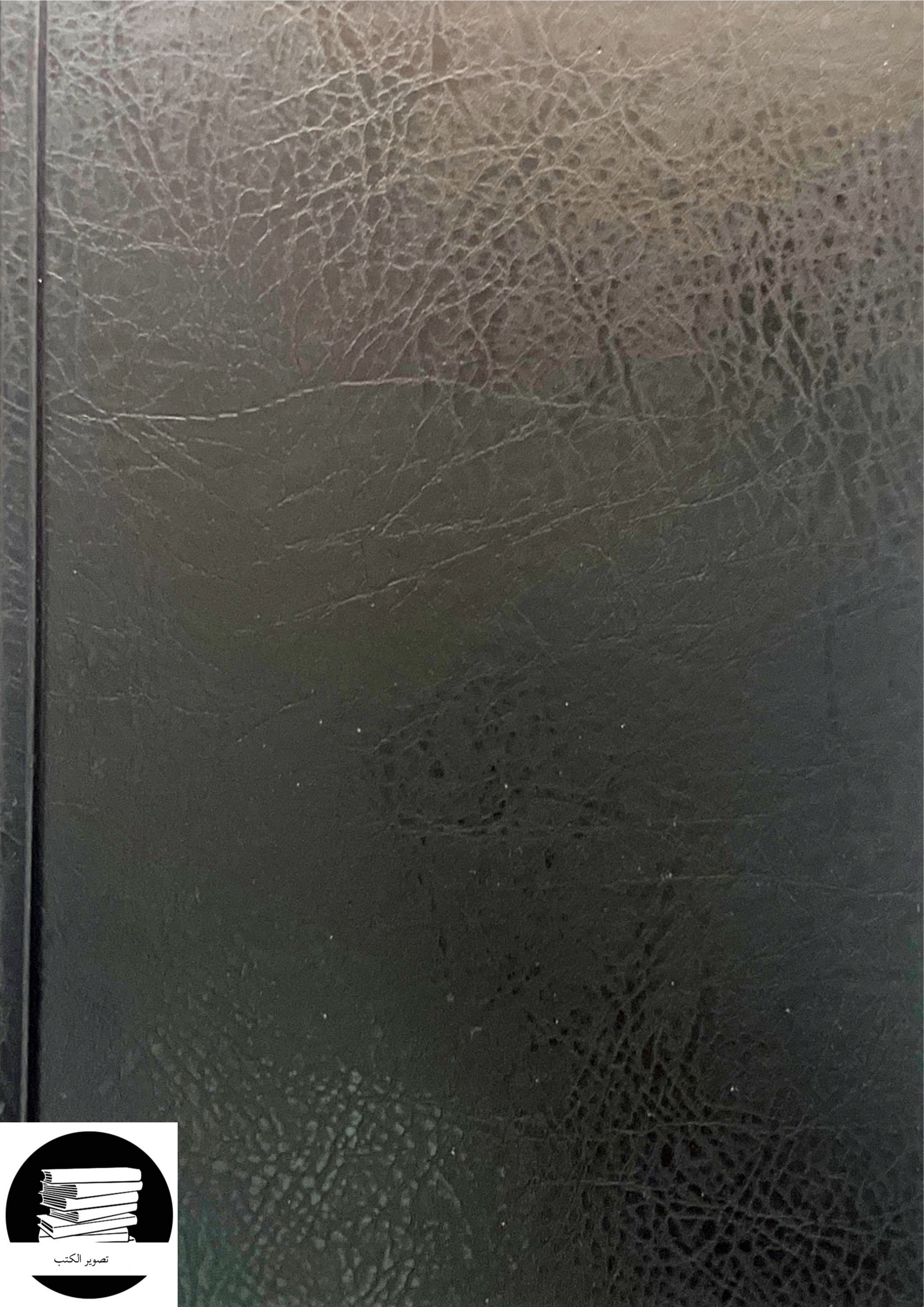
باب
في بيان ما يستحيل إطلاقه على الله من لفظ الضد والمثل وما يجوز إطلاقه من لفظ الخلاف ١/ ٣١٥

محتوى الجزء الثاني

• • •

محتوى الجزء الثالث

* * *


تصوير الكتب